الفلسفة الإنجليزية
فى مائة عام

تأليف
رودلف متس

ترجمة
د/ فؤاد زكريا

مراجعة
د/ زكى نجيب محمود

الجزء الأول



تليفاكس: ٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ الإسكندرية

الفلسفة الإنجليزية

فى مائة عام

فهرست الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

د. فؤاد زكريا

الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام

ط١. – الإسكندرية : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٨م.

٥٤٣ ص ؛ ١٧× ٢٤ سم

ترمك : ٣- ٦٥٠- ٣١٥- ٩٧٧

أ – العنوان

الناشـــــــــــر : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنـــــــــوان : بلوك ٣ ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد ـ مساكن دربالة – فيكتوريا ـ الإسكندرية

تليفـــــــاكس : ٠٠٢٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ (٢خط)

الـرقم البريـدى : ٢١٤١١ ـ الإسكندرية ـ جمهورية مصر العربية

E_mail : dwdpress@yahoo.com

Website : www.dwdpress.com

رقـم الإيـداع : ٢٠٠٨ / ١٥٤٦

L.S.B.N 977-315-650-3

الفلسفة الإنجليزية

فـى مـائة عـام

الجزء الأول

تأليف

رودلف متس

ترجمة الدكتور

فؤاد زكريا

راجعه الدكتور

زكى نجيب محمود

الطبعة الأولى

٢٠٠٩

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨- إسكندرية

مقدمة المترجم

قد يبدو أن كتابا عن الفلسفة الإنجليزية، من تأليف كاتب ألمانى، ليس أفضل الكتب التى يمكن أن تترجم فى هذا الموضوع. غير أن هذا الازدواج ذاته من أهم ميزات هذا الكتاب: ذلك لأن مجرد كون مؤلف الكتاب ينتمى إلى بلد غير ذلك الذى كتب عنه، يتيح له النظر إلى الأمور بطريقة نقدية موضوعية يصعب أن تتوافر فيمن يكتب عن فلسفة بلاده هو، وذلك لأسباب واضحة فالمؤلف هنا محايد لا ينتمي إلى أى مذهب من المذاهب التى يعرض لها أو إلى أية مدرسة يؤرخ لها، فضلا عن أن السمات العامة للتفكير الإنجليزى تظهر له بوضوح أكثر مما يمكن أن تظهر به لواحد من ممثلى هذا التفكير ذاته. هذا من الناحية العامة، أما من الناحية الخاصة فإن للمؤلف علما غزيرا بموضوع الفلسفة الإنجليزية على التخصيص، بل إنا نستطيع أن نقول إنه كرس حياته كلها للتأريخ لها. فله أيضا كتاب بالألمانية عن حياة باركلى وتعاليمه G **Berkeley, leben und lehre**(شتوتجارت، مكتبة **Frommann**فى سنة ١٩٢٥) وآخر عن ديفد هيوم، حياته وفلسفته **D.Hume, Leben und philosophie** (بنفس المكتبة، سنة ١٩٢٥) وله قائمة بمراجع الفلسفة الإنجليزية، بعنوان" الفلسفة الإنجليزية الحالية **Englische Philosophy der Gegenwart** فى سلسلة أبحاث فى ميدان الفلسفة **Berichte aus dem Gebiele der philosophie**العدد ٢٣، ومقال بالفرنسية بعنوان" أصدقاء هيوم الفرنسيون وحركة الأفكار **Les amities Francaises de Humeetle mouvement des idées**فى مجلة الأدب المقارن" **Revue de Littérature compareé**١٩٢٩" ص ٦٤٤- ٧١٣، ومقال بالإنجليزية عن الاتجاهات الأخيرة فى التفكير الأخلاقى **Recent Trends**

in Ethical thought فى مجلة **philosophy**١٩٣٩، العدد ١٤،ص ٢٩٩-٣١٢. ومن هذا الإنتاج الهام المتخصص، يتضح لنا أن المؤلف أصلح من يكتب فى هذا الموضوع.

وفضلا عن ذلك فإن الكتاب، كما يقول المؤلف فى مقدمته، يمثل محاولة للتفاهم بين الألمان والإنجليز فى وقت كان البلدان فيه أحوج ما يكونان إليه. ومن المؤكد أن حدس المؤلف فى هذا الصدد كان صادقا، ولكن المحاولة – شأنها شأن محاولات أضخم بكثير فى مجالات أخرى أهم – قد أخفقت، ونشبت الحرب العالمية الثانية فى العام التالى لنشر الترجمة الإنجليزية لكتابه، وضيعت جزءا كبيرا من مجهوده؛ إذ أن إعادة التفاهم الثقافى بين البلدين قد استغرق وقتا طويلا، وعندما بدأت مظاهر هذا التفاهم تعود ثانية إلى الأفق كان الجو الفلسفى فى إنجلترا قد تغير إلى حد بعيد، بحيث لم يعد الكتاب يعبر عن آخر الاتجاهات المعاصرة فى التفكير الإنجليزى تعبيرا كاملا.

على أن محاولة المؤلف أن يكون موضوعيا تماما فى بحثه للفلسفة الإنجليزية لم تكن فى رأينا ناجحة كل النجاح، وما أظن أن أى مؤلف غيره كان قادرا على أن يحرز فى هذا المضمار نجاحا أكبر مما أحرز. فرغم حرصه الشديد على النزاهة والموضوعية، يستطيع القارئ المدقق أن يلمس مظهرين للتحيز، يعبران دون شك عن ميول شخصية لا يستطيع أى كاتب أن يخفيها تماما مهما بذل فى ذلك من جهد: الأول هو حرصه على إظهار أهمية تأثير الفلسفة الألمانية فى الفكر الإنجليزى، والثانى هو ميله إلى الطريقة التأملية الخالصة فى التفكير الفلسفى، وإلى تشييد المذاهب الفكرية الشاملة، فى مقابل الطريقة الجزئية الواقعية فى التفكير، والتماس الحلول الجزئية المدققة مع تجنب الإفراط فى التعميم.

أما المظهر الأول، وهو حرصه على إظهار أهمية المفكرين الألمان، فيظهر أوضح ما يكون – بطبيعة الحال – فى الفصل الخاص بالتفكير المثالى.

ففى هذا الفصل حرص على تفنيد قضية "مويرهيد"، وغيره، القائلة: إن بذور المثالية كانت موجودة فى التفكير الإنجليزي على الدوام، واتجه همه إلى إثبات أن الحركة المثالية الجديدة كانت مستوردة تماما من ألمانيا، مع تكييفها بما يلائم الظروف المحلية بالطبع(انظر بوجه خاص صفحتى ٥٣٠و ٥٣١ من الطبعة الإنجليزية)، وقد يكون لرأيه هذا ما يبرره من الوجهة التاريخية، غير أن المرء عندما يلاحظ تمجيده لشخص مثل" سترلنج"، وتسميته إياه" رائدا"، فى الوقت قضى فيه سترلنج الجزء الأكبر من حياته يحاول فهم فيلسوف ألمانى، هو هيجل، فإنه لا يملك إلا أن يشعر بتأثير اعتزاز المؤلف بفلسفته القومية الألمانية من جهة، بوجود نوع(قد يكون لاشعوريا) من الحط من شأن الفلسفة الإنجليزية، حين يصبح أحد"روادها" مجرد شارح غير كامل لهيجل!

وأما الموضوع الثانى، وهو تمجيد الفكر التأملى على حساب الفكر التحليلى، فهو واضح فى كل أجزاء الكتاب: إذ أن تحمس المؤلف كله إنما ينصب على من تميزوا" بالجرأة" من المفكرين الإنجليز، فتعالت شطحاتهم على التجربة، وأصدروا على الكون كله أحكاما عامة قطعية، دون أن يعبأوا على الإطلاق بتحقيق هذه الأحكام. ولقد قدم لنا المؤلف وصفا رائعا لرأيه فى الفلاسفة التحليليين، الذين يهتمون بمشاكل جزئية ويدققون النظر فيها حتى تغيب عنهم الأمور الكلية تماما، فى كلامه عن الفيلسوف" برود G.D. Broad" الذى اتخذه ممثلا لهذا" النمط" التحليلى فى التفكير ففى ص ٦٦٣ و٦٦٤ (من الأصل الإنجليزي) وصف بديع، حافل بالسخرية الخفية، من هذا النمط من المفكرين، الذى ينافس الآلات فى موضوعيته ودقته و"بروده"، وهو

وصف يستحيل أن يصدر عن مفكر إنجليزي، بل يعبر بوضوح عن رأى العقلية الألمانية الصوفية فى النزعة التحليلية الأنجلوسكسونية المعاصرة.

وعلى أساس هذا الميل الطبيعى لدى المؤلف، اتخذت نبواءته عن مستقبل الفلسفة الإنجليزية وجهة خاصة كانت فى واقع الأمر تعبيرا عما يريده هو أن يكون، ولكنها جاءت مخالفة تماما للواقع فبعد مضى ربع قرن على نشر الطبعة الإنجليزية لهذا الكتاب، نستطيع أن نقول إن نبوءته لم تتحقق على الإطلاق فهو يأمل، فى هامش ص ٥٣٦(من الطبعة الإنجليزية)، أن يكون الاتجاه التحليلى الذى بدأ يظهر بقوة فى ذلك الحين، وعكة طارئة (apassing distemper) ، ويرى فى المذاهب التأملية عند" مورجان" و " ألكسندر" دليلا على أن الفلسفة الإنجليزية بدأت تعود إلى مجال التحليق التأملى، وتتخلى عن اللاأدرية وعن النزعة التحليلية المفرطة التى كانت تبدو شائعة فى ذلك الحين(انظر ص ٦٦٢ من الأصل الإنجليزى). ومع ذلك فإن عكس هذه النبوءة هو الذى تحقق: إذ أن المفكرين التأمليين من أصحاب المذاهب، مثل ألكسندر وهو يتهد، كانوا هم" الوعكة العارضة" إذا تأملنا تاريخ الفلسفة الإنجليزية فى مجموعه، واشتدت النزعة التحليلية قوة حتى أصبحت تسيطر على الدراسات الفلسفية فى إنجلترا وأمريكا سيطرة شبه تامة، وأصبح كثير من الكتب الفلسفية يبدو، على حد التعبير الساخط للمؤلف، أشبه بكتب مدرسية فى الرياضة – وهى كلها أمور كان المؤلف يتمنى فى قرارة نفسه ألا تحدث.

وأخيرا، ينبغى أن ننبه القارئ إلى بعض العيوب التى يبدو أنه لم يكن من ظهورها فى الكتاب بد، سواء فى طبعته الإنجليزية وفى ترجمته العربية. فالكتاب يتوقف عند سنة ١٩٣٨ على الأكثر، ومعنى ذلك أنه لا يقدم أى بيان عن اتجاهات هامة متعدد ظهرت بعد ذلك الحين.والأهم من ذلك أنه يتوقف

بالفلاسفة أنفسهم عند سنة ١٩٣٨، بحيث تجاهل الإنتاج اللاحق لأولئك الذين ظلوا منهم أحياء بعد ذلك. ولم يكن فى وسعنا، ونحن نقوم بالترجمة العربية، أن نمكل هذا النقص إلا إذا تصرفنا فى الكتاب على نحو يخل بطابعه الأصلى. لذلك تركنا كل شيء على ما هو عليه، فيما عدا بعض الملاحظات الهامشية البسيطة، ولا سيما ذكر تواريخ وفاة المؤلفين الذين توفوا فيما بين ١٩٣٨ ووقتنا الحالى، حتى لا يظن أنهم ما زالوا أحياء. كذلك أضفنا بعض الشروح الموجزة لبعض المسائل التى افترض المؤلف فى القارئ العلم بها مقدما، وقد لا تكون مألوفة لدى القارئ باللغة العربية، فضلا عن بعض الترجمات الموجزة لشخصيات ليست كبيرة حتى يعرفها كل قارئ فى ميدان الفلسفة، ولم يرد لها شرح فى النص أو فى السياق. ولكن لا يفوتنى هنا أن أوجه انتقادا عابراً إلى الناشرين الإنجليز الذين أعادوا طبع الكتاب سنة ١٩٥٠. فصحيح أن من المستحسن فى بعض الأحيان نشر الكتب الهامة دون إدخال تعديل عليها حتى رغم اقتضاء الظروف إدخال هذا التعديل، غير أن إضافة ملحق أو بعض الهوامش، وذلك على الأقل لإيضاح من بقى حيا أو من توفى من الفلاسفة الذين تناولهم الكتاب، لم يكن ليضيف الكثير إلى نفقات الطباعة، ولكنه كان على الأقل كفيل بتجنيب القارئ صورة مشوهة لأحوال الفلسفة الإنجليزية سنة ١٩٥٠.
ومن المظاهر الغريبة أن هامش ص ٤١ من الأصل الإنجليزى تضمن إشارة إلى كتاب" سيظهر قريباً" عن الفلسفة الإسكتلندية، ثم ظهر اسم الكتاب فى ص ٧٧٩ على أنه صدر فعلا(سنة ١٩٣٨)، ويزداد العجب إذا أدركنا أن هذا الكتاب الذى تحدث عنه الهامشان من تأليف أحد المترجمين الإنجليز الثلاثة للكتاب الإصلى – أى أن هذا المترجم كان يستطيع على الأقل التنبيه إلى هذا التضارب فى الإشارة إلى كتابه، أو ينبه الناشر إلى تصحيحها فى الطبعة التالية على الأقل.

ويشعر المرء بحاجة الكتاب إلى الاكتمال في حالة المفكرين المعاصرين بوجه خاص(ومن هنا كان الأحكم دائما – في رأيي – ألا تؤلف كتب التواريخ الجامعة هذه إلا بعد وفاة الشخصيات التي تتحدث عنها، وبعدها بوقت كاف أيضا حتى تكون كل المؤلفات المختلفة ذاتها قد نُشرت). ولنأخذ على سبيل المثال شخصية برتراند رسل: فمن المعروف أن كتابات رسل قد تضاعفت منذ سنة ١٩٣٨. وصحيح أنه يكرر نفسه كثيرا، ولكن له أبحاثا هامة تظهر من حين لآخر. ولست أظن أن المرء يستطيع أن ينصف رسل إذا توقف في الحديث عنه عند سنة ١٩٢٨. ويكفي أن يتصفح المرء قائمة مؤلفاته في سلسلة الفلاسفة الأحياء **Library of Living philosophers**التي يشرف على نشرها شيلب**A.Schilpp** (وهي القائمة التي تجاوزها رسل بدورها) ليدرك مدى غزارة إنتاجه بعد هذا التاريخ. والأهم من ذلك أن وقائع حياته ذاتها قد طرأ عليها تغير حاسم. فموقف رسل الأخير من مشكلة نزع السلاح، وتكوينه " لجنة المائة"، وحرصه الدائم على محاربة أي نوع من الظلم يقع في أي طرف من أطراف الأرض، وسعيه الإيجابي في سبيل تحقيق الهدف- كل هذا كفيل بأن يضيف إلى حياة رسل صفحة جديدة كل الجدة، تشرف الإنسانية بوجه عام، وتشرف الفلسفة على الأخص، وتحقق هلا أملا كانت تحلم به منذ قرون عديدة – أمل الاشتراك إيجابيا في حل المشكلات السياسية والاجتماعية للإنسان. ففي رأيي أن كفاح رسل من أجل السلام ونزع السلاح، وكفاح"سارتر" من أجل نفس هذه الأهداف، فضلا عن قضية استقلال الجزائر، يمثل محاولة جدية لتحقيق حلم أعرب عنه أفلاطون منذ ما يقرب من خمسة وعشرين قرنا، وحاول أن يحققه حينئذ ولكن بطريقة ساذجة أدت إلى عكس النتائج المقصودة منه. وما هذا إلا مثل واحد – ولكنه مثل يستحق إشارة خاصة

فى هذه المقدمة – لحالة فيلسوف يستحيل إصدار حكم عليه من خلال ما أنجزه فى أواسط حياته فقط.

وأخيرا، فقد بقيت كلمة موجزة عن المنهج الذى اتبعته فى الترجمة العربية: ففى هذه الترجمة حاولت أن أوفق بقدر الإمكان بين مطلبين أساسيين:تسلسل لغة الترجمة، والاقتراب من النص(وتلك فى الواقع هى المشكلة الكبرى فى كل ترجمة!) وقد اقتضى الأمر إضافة ترجمات لمصطلحات متعددة ليست موجودة على صورة ثابتة فى اللغة العربية، أو تغيير ترجمات شائعة أعتقد أنها غير سليمة، أو ترك بعض المصطلحات مع كتابتها بالحروف العربية فى الحالات التى وجدت فيها ذلك أمرا لا مفر منه. وسيجد القارئ خلال النص ذاته ما يقدم لهذه التصرفات مبررات كافية.

القاهرة فى سبتمبر ١٩٦٣. فؤاد زكريا

مقدمة المؤلف (للطبعة الألمانية)

يهدف هذا الكتاب إلى تقديم عرض لتطور الفلسفة الإنجليزية منذ حوالى منتصف القرن الماضى حتى اليوم.ومع ذلك فقد كان لزاما على، لكى أضع أساسا للعرض الذى قدمته للفلسفة البريطانية المعاصرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أن أضمّن كتابى أفكارا أقدم عهدا، وأن أبين جميع أوجه الارتباط التى تصل الحاضر بالماضى لتكوّن منهما كلا متكاملا متماسكا إلى حد ما. وفى سبيل هذا الهدف الأخير كتبت الباب الأول من هذا الكتاب،وبذلك يكون هذا العرض للفلسفة الإنجليزية الحديثة قد جمعها فى وحدة تاريخية كاملة الأطراف.

غير أن الموضوع الرئيسى الذى ينصب عليه الاهتمام فى كتابى هذا يبدأ منذ الباب الثانى، ومن أجل هذا الموضوع بُذل هذا الجهد الشاق.ذلك لأنه على حين أن المدارس الفكرية الأقدم عهدا قد حظيت بقسط كاف من الدراسة، وأصبحت سماتها الرئيسية معروفة للجميع، فإن الفترة المتأخرة لم تُبحث قط بحثا شاملا. وكانت المؤلفات القليلة التى تناولتها إما مجرد جمع لمواد، أو بحوثا تقتصر على نواح جزئية منها، ولا تعدو ان تكون موجزات وتلخيصات غير دقيقة. وهكذا كان من الواجب، فى هذا الميدان، بذل كل الجهد اللازم للإلمام الدقيق بالموضوع. وكانت مهمتى فى هذا الصدد هى أن أستكشف أرضا جديدة فى تاريخ الفلسفة، ولم تكن تقتصر على إبراز النسيج المعقد للفلسفة الإنجليزية فى سياقها الخارجى، وإنما توخيت أيضا إيضاحها من باطنها، وتقديمها فى صورة تتسم بالعمق مثلما تتسم بالاتساع. لذلك كان على أن ألجأ مباشرة إلى المصادر الأصلية، فمنها وحدها كنت أستطيع استخلاص الملامح الصادقة للمفكرين ولموقعهم من المدارس الفكرية ولهذه المدارس الفكرية ذاتها.

ومن الطبيعي أننى عندما أتحدث فى هذا الكتاب عن" مدارس فكرية" فإني أعتمد على قدرتى فى استبصار العلاقات بين الأفكار. غير أن الامتلاء الحى المتعدد الألوان، الذى يتبدى عليه التفكير الفلسفى لعصر من العصور

وأمة من الأمم، لا يندرج بسهولة دائما فى إطارات تاريخ الفلسفة، وكثيرا ما يتعارض مع هذا التقسيم الحاد إلى شيع ومذاهب محددة المعالم، وهو التقسيم الذى كان أثيرا لدى الباحثين وقتا ما، ولكنه أصبح اليوم مكروها إلى حد بعيد. ومع ذلك فإنه لا يسعنا، إذا شئنا ألا يضيع مؤلف كهذا الذى نقدمه وسط زحام الظواهر المتغيرة، أن نستغنى تماما عن هذه التقسيمات، إذ أن اعتبارات النظام والاتساق تحتم وجودها ولكن ينبغى ألا تكون هذه التقسيمات أكثر من علامات للإرشاد فى أرض يبدو لأول وهلة أنها لا تنطوى على أى طريق محدد المعالم، ومحال أن تكون بديلا نستعيض به عن الوقائع الفعلية. فهى إشارات تحدد الاتجاه أمام السائح، وبهذه الصفة تكون معقولة وضرورية. ومن ثم فإنى لا أعدها الموضوع الرئيسي الذى أهتم به فى كتابى هذا، وإنما أراها مجرد عامل مساعد لا غناء عنه فى البحث. ومن الجائز أن مفكرا أو آخر قد أدرج فى فئة لا تنطبق عليه، بحيث يبدو ناشزاً، جزئيا أو كليا، فى المكان الذى وضع فيه. ولكن الواجب ألا يبالغ المرء فى تقدير قيمة هذا النوع من الاعتراضات، إذا كنت قد نجحت فى تقديم عرض صحيح للمفكر ومذهبه، وفى فهمه فهما سليما. ولهذا السبب كان اهتمامي بالمفكرين الأفراد أعظم من اهتمامي بالمدارس الفكرية، وكان اهتمامى بمشاكل الفكر أعظم من اهتمامي بالتقسيمات التي نعرف بها كنه هذه المشاكل بل إن هدفى الأكبر كان تقديم عرض لمختلف الفلاسفة حسب الطابع الفردى الذى يتسم به كل منهم، وإبراز شخصياتهم، من حيث هم مفكرون، على أوضح نحو ممكن. ولهذا فسوف يعالج كل مفكر فى موضع واحد فحسب، على حين أننى لو كنت قد استهدفت ترتيب بحثى على أساس الاتجاهات الفكرية لكان لزاما علىّ أن أتحدث عن المفكر الواحد فى أكثر من موضع واحد وقد يؤدى ذلك إلى تشويهات كثيرة، ولكن هذه نتجة لا مفر منها إذا لم يفضّل المذهب على الشخصية، والاتجاه الفكرى على المفكر، والفئة على العرض الحى.

وربما بدا أن هناك شيئا من الخطورة فى تتبع اتجاه الفكر الإنجليزى حتى يومنا هذا، إذ أن مثل هذا العمل لا يمارس من خلال ذلك المنظور البعيد الذى ينبغى توافره من أجل دراسة حركة لم تنته بعد أو مفكرين ما زالوا نشيطين فى ميدان الإنتاج، ومن أجل تمييز الغث من السمين، والدائم من العابر. وأنا أدرك ذلك بكل وضوح، ولست أدعى لنفسى، حيثما كان على أن أعالج مسائل معاصرة، تللك الدقة فى الحكم، التى نشترطها فى المؤرخ عندما يكون بصدد مسائل طويت صفحتها. فهنا يظل الكثير فى مرحلة التنظيم المؤقت والتقريب المحض لأمور سوف تبت فيها الأبحاث المقبلة بمزيد من الدقة. ولهذا السبب لم يكن فى وسعى أن أضمّن كتابى جميع الحركات التى نستطيع أن نلمح بوادرها الأولى فى الفكر الإنجليزى، أو أى شىء لم يتخذ حتى الآن صورة محدودة المعالم. وفضلا عن ذلك فلم يكن هدفى هو الوصول إلى سجل جامع مانع. فهذا هدف يستحيل تنفيذه عمليا،بل إنه باطل نظريا: إذ تتمثل فى عالم الأفكار عملية الانتقاء الطبيعى نفسها التى كشفت عبقرية دارون عن أهميتها الهائلة فى عالم الطبيعة فليس من واجب المؤرخ أن يحيي ما أخفق فى الصمود فى صراع الأفكار،فطواه الموت والنسيان، لمجرد كونه قد وُجد ذات مرة. أماما صمد فى معركة البقاء، فلا يكاد المرء يجد فيه ما يستطيع الإغضاء عنه. وهنا أيضا طُبق مبدأ الانتقاء:إذ عُرضت الشخصيات الكبرى فى الفلسفة بإسهاب يزيد كثيراً على ذلك الذى عرضت به الشخصيات الثانوية.وإلى هذا الحد يمكن أن يعد اتساع نطاق العرض أو ضيقه، بمعنى ما، علامة على القيمة الباطنة للمفكر، ولكن لا يجوز تفسيره على أنه يحدد بشكل مباشر مكانة المفكر فى سلم القيم.

وقد يتساءل المرء: ما معنى، وما جدوى الاضطلاع بمثل هذه المهمة فى وقت يتزايد فيه على الدوام إصرار الأمم على إغلاق أبوابها على أنفسها فى وجه الأخريات، ويتزايد فيه التفاهم المتبادل صعوبة على الدوام؟ وما قيمة

الفلسفة الإنجليزية لنا معشر الألمان اليوم، وما الذى نسطيع تعلمه منها، ولأى الأغراض المفيدة ينبغى أن نهتم بها؟ إن من المحتم علينا اليوم أن نواجه هذا السؤال ذا الطابع العلمى المفرط، الذى كان جيل آبائنا خليقا بأن يعده غير متسق مع معنى البحث الأصيل وهدفه. فهذا السؤال متعلق بالسياسة، أو بالسياسة والثقافة، ومن ثم فليس فى وسعنا فى الحالة الحاضرة أن نطرحه جانبا على أساس أنه مقتصر على مجرد التمتع بصورة الفكر الإنجليزى، كما تعرض ها هنا، أو بزيادة أو إكمال معرفتنا بالموضوعات التى يفكر فيها أولئك الذين يفصلهم عنا القنال الإنجليزي(بحر المانش) فهناك أولا حقيقة هامة، هى أن الأحوال الحاضرة لا يمكن أن تظل قائمة على الدوام.وفضلا عن ذلك، يبدو من الضرورى، نظرا إلى الأحوال السياسية الحاضرة، أن تقام بيننا من الناحية الروحية تلك الجسور التى تعذر علينا إقامتها من الناحية السياسية فنحن فى هذه الأيام أحوج مانكون إلى الاهتمام بكل ما يقرب بين الأمم ويساعدهم على التفاهم المتبادل، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقا بأمتين متقاربتين عرقيا كالإنجليز والألمان. فمن الواجب أن يكون هدفنا هو تقوية أواصر التفاهم وزيادته حيثما بدأ ذلك ممكنا، وقد اضطلعت بمهمتي هذه وفى ذهني هدف صريح هو أن أقرب بين أذهان الأمتين وأشجع على تفاهمهما المتبادل. لذلك فإني أتوجه بندائى إلى الفلاسفة المحترفين لا فى ألمانيا فحسب، بل فى إنجلترا وأمريكا أيضا، سائلاً إياهم أن يتعاونوا من أجل تحقيق الأهداف الثقافية والسياسية التى ألف من أجلها هذا الكتاب. ورغم إن شعورى بأن ضيق نطاق دائرة قرائى- وهو أمر تحتمه طبيعة الموضوع- لا يمكننى إلا من المساهمة بنصيب محدود فى سبيل تحقيق هذا الهدف، فإنى مع ذلك أرى أن إمكان تحقيق هدفى هذا هو المشجع لى على الاضطلاع بهذه المهمة، والمبرر لقيامى بها.

وأخيرا،ينبغى أن أذكر أنه كان من حسن حظى أن أكوّن علاقات شخصية مع عدد كبير من الفلاسفة الإنجليز، ومنهم بوجه خاص كثير من الذين

تناولهم هذا الكتاب. وقد أتيحت لى فرصة ذهبية لتحقيق هذا الهدف فى مؤتمر الفلسفة الدولى السابع،الذى انعقد فى إكسفورد فى سبتمبر ١٩٣٠،وخلال تلك الفترة الطويلة التى أقمتها فى إنجليز بمناسبة هذا المؤتمر. والواقع أن ما اكتسبته بالأنصال الشخصى والتبادل المباشر للأفكار كان أكبر قيمة فى كثير من الأحيان من دراسة طويلة للكتب. فإلى جميع أولئك الذين عاونونى على هذا النحو، أود الآن أن أقدم آيات العرفان، وأخص منهم بالذكر صديقى ر.ا.آرون أستاذ الفلسفة فى كلية ويلز الجامعية فى آبريستويث والاستاذ (ت.أ.جيسوب)بكلية"هل" الجامعية، والمرحوم الدكتورف.ك.ش شيلر بكلية"كوربوس كريستى" فى أكسفورد.فقد ساهموا بالكثير فى هذا الكتاب بما قدموه من معونة لم يكونوا يضنون بها على فى أى وقت، وبنصائحهم القيمة وتشجيعهم الدائم.

وأخيرا، ولكن ليس آخرا، أود أن أشكر زوجتى على عطفها الحنون، وتشجيعها الدائم، وتعاونها الفعال خلال السنوات التى قضيتها فى إعداد هذا الكتاب. وينبغى فى الختام أن أذكر أن "جمعية مساعدة العلوم الألمانية" قد قدمت الأساس المادى لظهور هذا الكتاب بتبرع سخى من أجل سداد تكاليف الطباعة، فإليها يزجى المؤلف والناشر كل ما هى جديرة به من الشكر.

رودلف متس

هيد لبرج

نوفمبر ١٩٣٤

الفصل الأول

المدرسة الاسكتلندية

سميت المدرسة الفكرية التى أسسها"توماس ريدThomas Reid (١٧١٠- ١٧٩٦)، فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، باسم المدرسة الاسكتلندية، تبعا للموقع الجغرافي للمنطقة التى ظهرت فيها، ومواطن ممثليها البارزين. أما بالنسبة إلى محتوي تعاليمها، فيطلق عليها عادة أسم"فلسفة الموقف الطبيعى[1]phil of commo, sense"وهى تكوّن اتجاها متفرعا عن المذهب التجربى الإنجليزى، وإن كانت قد نشأت عن المعارضة الواعية لمدرسة الفكر التجريبى التى يمثلها باركلى وهيوم. وقد استمدت هذه الفلسفة مادتها الفكرية من الموضوعات الرئيسية والمشاكل التى عالجتها المدرسة التجريبية، وهى المدرسة التى أخذت على عاتقها محاربتها وتفنيدها، غير أنها لم تتمكن من القضاء على هذه الموضوعات الرئيسية والمشاكل من الداخل، ولا من إضافة مادة فكرية جديدة إليها من الخارج، وإنما اكتفت باستعراض وتشويه المشكلات التقليدية وحلولها، وإن لم تتجاوز قط نطاق النتائج التى بلغتها الفلسفة الإنجليزية فى عصرها الكلاسيكى. فهذه المدرسة لم تتخل عن الاتجاه الفكرى السابق، وإنما انحرفت عنه ودفعته إلى طريق جانبى وتعد أهميتها المذهبية أقل كثيرا من الأعمال الكلاسيكية الكبرى فى الفلسفة الإنجليزية وهى الأعمال التى ترتبط بها ارتباطا وثيقا، ولا يمكن فهمها بدونها. وهى فى دعوتها إلى الفهم البشرى السليم تنطوى على تراخ فى الحماسة الفلسفية، وتدهور فى تلك القوة

---

(1) استخدم بعض الكتاب عبارة"فلسفة الإدراك المشترك"أو " فلسفة الذوق النظرى" اسما لهذه المدرسة الفلسفية(المراجع)

التأملية النظرية التى نبعت منها تلك الصدمة الهائلة التى حفزت هيوم إلى التفكير.فلم تكن تلك المدرسة كفؤا لعظمة الموقف التاريخي الذى وجدت نفسها فيه، وإنما كانت عاجزة عن التصرف بكفاءة فى التركة التى خلفها لها هيوم. وهكذا لم يسفر الصراع الباسل الذى قام به ريد ضد هيوم عن انتصار فعلى له على خصمه،ولم يكن الرد الذى أتى به على التحدى الشكاك من جانب هيوم معينا للتفكير الفلسفى، وإنما انتهى به إلى طريق مسدود. فقد استيقظ ريد. مثل كانت، من سباته القطعى بفضل هيوم، غير أن المفكر الألمانى هو وحده الذى تمكن من أن يحول التأثير الهائل الذى أحس به الاثنان إلى نتيجة مثمرة، ويتجه إلى حركة فكرية جديدة ضخمة. أما ريد وزملاؤه فلم يدخلوا على الفكر تجديدا خلاقا، وظلوا خلفاء مغمورين لمفكرين عظماء، ولم يسهموا فى الفكر بنصب ملحوظ.

ومع ذلك فإن التأثير التاريخي للمدرسة الاسكتلندية وانتشارها لم يكن بالأمر القليل الأهمية. فقد توطدت دعائم مذهب ريد فى الجامعات الاسكتلندية،واستقر فيها كأنه نوع من المذهب المدرسي، وظل على الدوام يجتذب أتباعا جددا إلى دائرة نفوذه. كما عبر البحر إلى فرنسا، حيث كان هو القوة الملهمة لكثير من المفكرين الذين خلفوا" مين دى بيران **Maine de Biran**(مثل رواييه كولار **Royer-collard**،وكوزان**Cousin**،وجوفروا**Jouffroy**،وجارنيه**Garnrer**، وداميرون **Damiron**" ودى ريموزا **de Rémusat**وغيرهم) [٢]وفى أمريكا استمر تراثها حيا بفضل ج. مكوش **j,M, Coch**(انظر فيما بعد ص"٤٣") ونوح

---

(٢) انظر: ا. بوترو **Boutroux**"تأثير الفلسفة الاسكتلندية فى الفلسفة الفرنسية" **De l' influence de la phil,écqssaise sur la phil. Francaisce. Etudes d`histoire de la philosophie** دراسات فى تاريخ الفلسفة سنة ١٨٩٧..

بورتر Noah Porter،وغيرهما. فهذه المدرسة تمثل أول حالة تصادف فيها مدرسة للتعليم الفلسفى فى تاريخ الفكر الإنجليزى – باستثناء المدرسة المسماة بمدرسة كيمبردج، والتى تبلور فيها بعث التعاليم الأفلاطونية فى القرن الثامن عشر. ولأول مرة نرى مذهبا فكريا موحدا وقد أدمج فى المناهج الأكاديمية، وظل طوال عشرات طويلة من السنين يمثل ويعلم ويوسع بفضل تعاون مجموعة غير قليلة من الأتباع. وكان للمدرسة التى أسسها ريد فى اسكتلندا مقابلها فى إنجلترا، حيث ظهرت مدرسة هامة تركزت حول بنتام Bantham.وظل الاثنان يتنافسان طويلا، وتركزت حولهما معظم الطاقات الفلسفية الموجودة فى ذلك الحين.

ولا يدخل التاريخ المبكر للفلسفة الاسكتلندية فى نطاق هذا الكتاب، ومن ثم فليس فى وسعنا هنا إلا أن نقدم مجملا سريعا لمراحلها الرئيسية. فقد انتقلت زعامة المدرسة، حتى قبل وفاة ريد، إلى دوجالد ستيوارات Dugald Stewart(١٧٥٣ – ١٨٢٨)، وهو أقدر تلاميذه الأولين. وكان ستيورات معلما أكاديميا لامعا،كان لمحاضراته البليغة الأسلوب تأثير تعليمى عظيم فى الجيل الاسكتلندى الناشئ عندئذ. وقد شغل منذ ١٧٨٥ حتى ١٨١٠ كرسي الفلسفة الأخلاقية فى جامعة إدنبرة، التى كانت هى المركز الروحى للفلسفة الاسكتلندية طوال أجيال عديدة. وتتلمذ على يديه شبان كثيرون قدرلهم فيما بعد أن يبلغوا أوج الشهرة فى ميادين عظيمة التباين فى الحياة السياسية والعقلية، فكان منهم شخصيات ضخمة مثل السير وولتر سكوتsir walter scott، ورئيسا وزراء مقبلان هما بالمرستون palmerstonورسل Russell.وقد اقتفى، فى النقاط الرئيسية لمذاهبه، أرريد، ولم يختلف معه إلا فى بعض المسائل الجزئية، وانحصرت مساهمته الوحيدة فى الميدان النظرى فى محاولته وضع تعاليم أستاذه فى صورة مذهبية أدق، وتطبيقها على نطاق اوسع. وكان رجلا ذا ثقافة

عقلية رفيعة، عرف كيف يضع أفكار ريد الجافة المصوغة بعبارات جامدة فى قالب أدبى زاه مصقول. ولكن من الأمور الجديرة بالملاحظة أن ستيورات، الذى كان فى ذلك الحين أقوى شخصية قادرة على إذاعة الثقافة الفلسفية فى بريطانيا، لم يكن متنبها على الإطلاق إلى التقدم العظيم الذى طرأ على الفلسفة الألمانية أثناء حياته. وعلى أية حال فقد كان ستيورات، من بعد ريد،هو الممثل الأكاديمى الرئيسي للمذهب الاسكتلندى. وقد حمل لواء تراثه حتى القرن التاسع عشر، وكان ممثلا له من القوة والتأثير ما جعل هذا المذهب يظل صامدا حتى انعقد لبنتام لواء الزعامة فى ميدان الفلسفة.

ويرتبط توماس براون **ThomasBrown**(١٧٧٨-١٨٢٠) تلميذ ستيورات وخليفته فى إدنبره،بالمدرسة الاسكتلندية ارتباطا وثيقا، وإن لم يكن قد قبل جميع أفكارها. ويمثل موقفه الفلسفى نوعا من التوفيق بين الاتجاهات الترابطية فى المذاهب التجريبي الأقدم عهدا، وبين الآراء الحدسية عند ريد. وهو بذلك يمثل معبرا بين فلسفة الموقف الطبيعى(الإدراك المشترك) وبين المذهب التجريبى المتأخر، وبالتالى المذاهب النفسية لدى جون وجيمس مل، وبين **Bain**وسبنسر. وكانت أهم مساهماته فى ميدان الفلسفة جهوده فى مشكلتى الإدراك الحسي والعلية، وهى جهود أدت أحيانا إلى اتخاذه موقفا معارضا بعنف لموقف ريد. فعلى الرغم من أنه التزم الافتراض القائل بوجود مبادئ اعتقاديه حدسية معينة،فإنه ازداد اقترابا من آراء المذهب الحسي، فيما يتعلق بمشكلة الإدراك الحسي، ومن آراء هيوم فيما يتعلق بالعلية،مع رفضه للنتائج الشكاكة التى انتهى إليها هيوم. وقد تناول المشكلة الأخيرة فى مؤلف شامل خاض فيه مناقشة نقدية مع هيوم. وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا المؤلف عام ١٨٠٥؛وظهرت طبعته الثالثة، التى زيدت زيادة كبيرة، فى ١٨١٧، بعنوان:

" بحث فى العلاقة بين العلة والمعلول. **An Jnquiry into the Relation of "cause and Effect**

وكان براون مفكر أقوى بكثير من ستيورات، وكانت لديه ملكات نقدية سليمة. وقد أبدى، منذ ذلك الوقت المبكر، اهتماما" بكانت" وكتب عن فلسفته أول الأبحاث التى ظهرت بالإنجليزية(وقد نشر فى المجلد الأول من" مجلة إدنبره"**Edinburgh Review**، فى ١٨٠٢)، وكان، مثل ستيورات، معلما فلسفيا مبجلا ناجحا. وإلى هذه الصفة يرجع، فى المحل الأول، ذلك النجاح الأدبى غير العادى الذى أحرزته محاضراته فى إدنبره، وقد نشرت هذه المحاضرات بعد وقت قليل من وفاته السابقة للأوان بعنوان: محاضرات فى فلسفة الذهن البشرى **Lectures on the phil of the Human Mind** (١٨٢٠)، وطبعت، فى مدى ثلاثين عاما، ما لا يقل عن تسع عشرة طبعة.

أما السير جيمس ما كنتوش **sir James Mackintosh**(١٧٦٥-١٨٣٢) فكانت علاقته بأفكار المدرسة الاسكتلندية أقل وثوقا. ولقد أحرز، بوصفه سياسيا ومؤرخا، شهرة تفوق شهرته بوصفه فيلسوفا. والمؤلف الوحيد الذى يستحق من أجله أن يذكر هنا هو:" بحث فى تقدم الفلسفة الأخلاقية،ولا سيما فى القرنين١٧:١٨ **Dissertation on the progress,of Etbical philosophy chiefly during the XVII and XVII Centuries** وقد نشر لأول مرة فى ١٨٣٠، بوصفه مقدمة للطبعة الرابعة من دائرة المعارف البريطانية"، وسرعان ما انتشر على نطاق واسع(فطبعت منه عشر طبعات حتى ١٨٧٠) وقد اجتذب عند ظهوره اهتماما عظيما وحفز جيمس مل **James Mill**على أن يقدم ردا قاسيا عليه(كلمة عن ما كنتوش(١٨٣٥) **AFragment on Mackintosh**).

فى هذا البحث، الذى قدم فيه ما كنتوش رأيا جامعا شاملا عن المذاهب الأخلاقية فى القرنين السابقين، حاول القيام بنوع من التوفيق بين مذهب المنفعة والمذهب الحدسي فى الأخلاق. ولم يرفض فيه مبدأ المنفعة، ولكنه أزاحة عن مركز الصدارة، وجعل السلوك الأخلاقي يرتكز على الضمير والتعاطف أكثر مما يرتكز على الطابع المفيد لهذا السلوك.

كل هؤلاء المفكرين، ومجموعة أخرى غيرهم، ممن استحقت أسماؤهم أن تطوى منذ وقت طويل فى زوايا النسيان[٣] قد طغت عليهم جميعا شخصية مفكر أهم وأعمق بكثير، هو السير وليام هاملتن **sir William Hamilton** (١٧٨٨ - ١٨٥٦). فقد أكسب هاملتن الفلسفة الاسكتلندية قوة دافعة جديدة،وإليه يرجع الفضل الأول فى عودة مكانها إلى العلو مرة ثانية، وتفرقها على جميع المدارس الفلسفية الأخرى. وقد دام هذا الامتياز من حوالى سنة ١٨٣٠ إلى حوالى سنة ١٨٦٠. وقد شغل هاملتن منذ ١٨٣٦ حتى وفاته كرسي المنطق والميتافيزيقا بجامعة إدنبره. وكان اسمه وشهرته قد ذاعا فى الفلسفة،حتى قبل تعيينه، بفضل مساهماته العديدة فى"مجلة إدنبره"وامتدت شهرته خارج حدود اسكتلندا، بل لقد وصلت إلى داخل القارة الأوروبية ذاتها. وهناك ثلاثة من

---

(٣)نستطيع أن نذكر الأسماء الآتية بإيجاز شديد: جون آبر كرومبى John Abercrombie(١٧٨٤-١٨٤٤)، وهو طبيب أحرز نجاحا كبيرا فى الميدان الأدبى بكتابه:" دراسات فى القوى العقلية Inquiries Concerning Intellectual powers(١٨٣٠، وطبع إحدى وعشرين طبعة حتى عام ١٨٨٢) وجيمس ميلن James Mylne" وهو خليفة ريد فى كرسى الفلسفة الأخلاقية فى جلاسجو، وقد أحرز شهرة كبيرة ومارس تأثيرا عظيما بوصفه أستاذا للفلسفة، ولكنه لم يكتب شيئا، وديفد ريتشى D-Ritchieالذى خلفه هاملتون فى إدنبره، وهو أقرب إلى ميدان الإلهيات منه إلى ميدان الفلسفة، وجون ويلسون john Wilson(١٧٨٥-١٨٥٤)، وكان يكتب باسم مستعار اشتهر به، هو كريستوفر نورث C.North، وكان بدوره يشغل كرسي أستاذية فى الفلسفة بجامعة إدنبره، وتوماس تشالمرز Thomas Chalmersl(١٧٨٠-١٨٤٧)وهو من كبار رجال اللاهوت الاسكتلنديين، وشغل وقتاً ما منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى سانت أندروز، وهو مؤلف كتاب: خواطر موجزة فى الفلسفة الأخلاقية والذهنية Sketches of Moarl and Mental philosophy(١٨٣٦)، وقد شن قبل وفاته بوقت قصير هجوما عنيفا على الفلسفة الألمانية وعلى" النزعة العدمية Nihilsm"عند هيجل.

مؤلفاته كانت لها أهمية خاصة، إذ أنها تحوى أهم أفكاره، واجتذبت أعظم الاهتمام من معاصريه، وهى: كتابات كوزان وفلسفته فى المطلق(اللامشروط) **Cousin's Writings & philosophy of the Unconditonal**(١٨٢٩)، وكتابات بروان وفلسفته فى الإدراك الحسي(١٨٣٠) **Brown's Writing&Philosophy of perception** والمنطق **Logic**(١٨٣٣). وقد عرض فى البحث الأول المبادئ الرئيسية للميتافيزيقا، وفى الثانى المبادئ الرئيسية لنظرية المعرفة، وفى الثالث، المنطق. ثم أعيد طبع هذه الأبحاث فى كتابه:"مناقشات فى الفلسفة والأدب والتعليم والإصلاح الجامعى **Discussions on Phil- and Literature, Education&UniversityReform** (١٨٥٢).وكان من المعالم البارزة فى تاريخ المدرسة الاسكتلندية، طبعته لمؤلفات ريد(التى بدأت فى ١٨٤٦، وتمت ١٨٦٣)، مع شروح دقيقة واستطرادات وملاحظات عديدة تجلى فيها علم هاملتن الغزير. ثم ظهرت بعد ذلك طبعة لمؤلفات دوجالد ستيورات(فى أحد عشر مجلدا، ١٨٥٤-١٨٥٨).وقد استنفد هذا الجهد الجزء الكبر من نشاط هاملتن التأليفى، بالإضافة إلى كتابه:"محاضرات فى المتيافيزيقا والمنطق **Lectures on Metapysics & Logic**وهو كتاب لم يتمكن هو ذاته من إعداده للطبع، ونشره بعد وفاته تلميذاه مانسل **Mansel** وفيتش **Veitch**(فى أربعة مجلدات،١٨٥٨-١٨٦٠).

وعلى يد هاملتن،دخلت الفلسفة الاسكتلندية المرحلة الأخيرة من تطورها،إذ بدأت معه عملية الانحلال الباطن والانتقال إلى وجهات فكرية أخرى. غير أن أينع ثمار هذه الفلسفة لم تقطف إلا قبل النهاية مباشرة، عندما بلغت شهرتها أقصى مداها،وعبرت عن نفسها أدق تعبير أكاديمى، وحققت أعظم أعمالها فى ميدان النقد والتأمل النظري. ولكنها لم تبلغ هذا المدى بفضل

مواردها الخاصة، وإنما عن طريق توسيع مشاكلها وإدخال أفكار جديدة. ويرجع الفضل فى هذه الإضافة إلى علم هاملتن الغزيز. فقد كانت قراءاته فى الفلسفة وغيرهما من الفروع تفوق بكثير قراءات جميع المفكرين الإنجليز السابقين عليه، وكانت مستمدة من مصادر متنوعة، أهمها الفلسفة الألمانية التى كان الإنجليز قد اكتشفوها حديثا فى ذلك الحين.وسنوضح فيما بعد كيف تأثر هاملتن إيجابيا بفلسفة كانت، وسلبيا بالفلسفة التالية لكانت. وحسبنا الآن أن نقول إن فتح آفاق جديدة، عن طريق الأخذ بأفكار كانتية فى المحل الأول، كان يعنى زعزعة الكيان الأصلى للمدرسة الاسكتلندية،أى أن قيام هاملتن بتوسيع نطاق المذهب الاسكتلندى وتعميقه، قد تحقق على حساب بقاء هذا المذهب نقيا.

ولنضرب مثلا يوضح ذلك بإيجاز: فقد ظهرت فلسفة ريد من خلال معارضته للنظرية الظاهرية(**Phenomenalist**)للمعرفة فى المذهب التجريبى الأقدم عهدا، ولا سيما النتائج الشكاكة التى استخلصها هيوم منها.فعندما نعرف العالم الخارجى، يكشف لنا التحليل عن الفعل الذهنى من جهة،وعن الموضوع الحقيقى من جهة أخرى. ويكون الموضوع، بما هو خارجى، حاضراً مباشرة فى الإدراك الحسي، ولا يحتاج إلى صورة أو تمثلات معترضة تتوسط بيننا وبين حقيقة الأشياء الخارجية. وعلى ذلك فإن ريد يرفض ما يسمى بالنظرية التمثيلية(**Representative**)فى الإدراك الحسي أو المعرفة، ويرفض جهاز التمثلات بأسره(من أفكار وانطباعات). ذلك لأن معرفتنا للأشياء الخارجية على نحو مباشر فى الإدراك الحسي، هى أحد المبادئ الأسياسية للفهم البشري السليم، وهو مبدأ نوقن به حدسيا، ولا مجال لدينا للشك فى حقيقته. وبالمثل يبدأ هاملتن بقبول الواقعية الطبيعية**Natural realism**"التى تضمنتها نظرية المعرفة عند ريد. غير أن مذهبه يتضمن منذ البداية تقدما هاما بالنسبة إلى ريد، إذ هو لا يحاول بلوغ هذه النتيجة بالإهابة بالفهم السليم لذهن الإنسان العادى

فحسب، وإنما عن طريق التحليل النقدى لعملية المعرفة أيضا. وهو فى رفضه الصريح لهذه الإهابة يعود ثانية إلى أرض البحث الفلسفى الحقيقى. وهكذا أحل النقدية الكانتية محل قطعية ريد.غير أن هذا ينطوى على تغيير فى وضع المشكلة. فمشكلة المعرفة لا تحل بمجرد تأكيدنا أننا نشعر "مباشرة"بالواقع المادى على أنه شيء مختلف عنا أو عن أحوالنا الذهنية. والقول بأن الموضوع بما هو كذلك، ماثل فى الوعى- هذا القول إذا ما نظر إليه على أنه يعنى أن وجود الموضوع ينبغى أن يكون فى هوية مع الصفة أو الكيفية المجربة،لكان من الواضح أن هذا الشرط لا يتوافر في حالات كثيرة.ولذلك كنا فى حاجة إلى اختبار نقدى دقيق لمفهوم الحضور المباشر **Immediacy**. ومثل هذا الاختبار كفيل بأن ينبئنا مثلا بأن كل معرفة عن طريق التذكر لا يمكن أن تكون مباشرة، على نفس النحو الذى تكون عليه المعرفة الآتية من الإدراك الحسي مباشرة، إذ أن الموضوع الذى مضى لا يعود ماثلاً. والذى يكون ماثلاً مباشرة فى هذه الحالة إنما هو صورة متذكرة نستخلص منها استدلالات عن الشيء الذى كان ماثلاً من قبل. وعلى ذلك فالمعرفة المباشرة لا تكون ممكنة إلا فى حالة الإدراك الحسي: ولكن حتى فى هذه الحالة يكشف لنا تحليل هاملتن النقدى عن استحالة الإبقاء على فكرة" المباشرة" فى صورتها الساذجة فى كثير من الأحيان. لذلك رأى نفسه مضطرا إلى التحول عن نظرية الموقف الطبيعى **Common-Sense**الأصلية بمقدار لا يقل عن تحوله عن النظريات الظاهرية **(phenomenalist)** التى وجهت ضدها نظرية الموقف الطبيعى. والنتيجة النهائية هي أن كل ما يمكننا أن نعرفه عن العالم الخارجى ليس إلا محتويات للوعي، وأن الوعى بالتالى هو الدليل الوحيد الموثوق به، على وجود الأشياء الخارجية. وبهذا لا يبقى من واقعية ريد الطبيعية سوى مجرد معرفتنا أن الوعى لا يكشف عن الأنا وأفعاله النفسية فحسب، بل يكشف أيضا عن اللاأنا وعلاقاته

بالأنا.ولكن هذا يعنى أن نظرية الموقف الطبيعى التى وضعها ريد لتكون حائلا دون النزعة الذاتية والنزعة الشكية، قد تغيرت على يد هاملتن إلى حد أنها عادت إلى الرأى القائل بأن معرفتنا الحقة لا يمكنها أن تمتد إلى ما وراء الظواهر العابرة للوعى. وهكذا عادت الواقعية الطبيعية القهقرى إلى نفس المذهب الظاهرى الذى لم تظهر أصلا إلا لتنفيذه.

ومن الواضح أن هذه الحجج قد استمدت من كانت أكثر مما استمدت من باركلى أو هيوم. ومن ثم فإنها لا تمثل مجرد رجوع إلى النظريات التى حاربها ريد، وإنما تمثل تقدما عليها، وانتقالا إلى النظرية النقدية للمعرفة كما قال بها ذلك المفكر الألمانى. ويتضح ذلك إذا أدركنا أن مبدأ النسبية يرتبط عند هاملتن بنظرية الإدراك الحسي، وأن هذا المبدأ هو ذاته محور ارتكاز فلسفته بأسرها. ويتخلص موقفه العام فى نظرية العام فى نظرية الإدراك الحسي فى القول بأننا ندرك مباشرة فى وعينا الكيفيات الأولى للأشياء على الأقل، وأن لنا الحق فى القول إنها توجد على نحو ما ندركها حسيا. وإلى هذا الحد تكون معرفتنا للأشياء الخارجية مباشرة حاضرة، لا توسط فيها ولا إنابة. غير أن المبدأ الأساسى.القائل بنسبية المعرفة ينطوى على القول بأننا لا نعرف شيئا كما هو ذاته، وأننا بالتالى نقتصر على معرفة الظواهر، وان الأشياء فى ذاتها مختفية عنا.وواضح أن بين الاثنين تناقضا لا يرفع. ومع ذلك، فإن النظر فى الأمر يبين أن نظرية الإدراك الحسي هى التى ينبغى أن تفسر فى ضوء مبدأ النسبية، لا العكس. ذلك لأنه يتضح آخر الأمر أن الكيفيات الأولى التى نعرفها مباشرة، والتى تشهد بوجود عالم مستقل عن الوعى،لا تعدو أن تكون ظواهر، وهذا معناه أنها نسبية متوقفة على قدراتنا فى المعرفة، وأن هذه تعدلها على نطاق واسع، وبالتالى فإن هذه الكيفيات عاجزة عن إظهار الواقع فى ذاته.

وهكذا ينتهى هاملتن آخر الأمر إلى الموقف القائل بأن العالم الخارجى، من حيث هو عالم قابل للمعرفة، لا يوجد مستقبلا عن الذات العارفة.

ولهذه النظرية نتائج تؤدى إلى اللاأدرية، التى تقترب فى نواح عديدة من المذهب الكانتى،أو على الأصح من التفسير السائد لتعاليم كانت، وهو التفسير الذى يهتم أكثر مما ينبغى بالعناصر الظاهرية **Phenomenalisf**فى نقد كانت للمعرفة، ويتجاهل النتائج المتيافيزيقية التى ينطوى عليها. كما تؤدى هذه النظرية إلى رفض كل ميتافيزيقا، وإلى التخلى عن أى نوع من المعرفة النظرية للمطلق،أو على حد تعبير هاملتن فى بحثه المشهور الصادر فى ١٨٢٩، إلى رفض كل"فلسفة للامشروط". غير أن هذا لا يرتبط عند هاملتن بعدم المبالاة بالمعتقدات الدينية أو العداء لها، كما هى الحال عند سبنسر وهكسلى وغيرهما، بل إنه ينطوى لديه على تأكيد أقوى لهذه المعتقدات. وهكذا فإن العقائد التى تعجز أمامها معرفتنا، والتى هى عند هاملتن نهاية كل فلسفة، هى أيضا بداية اللاهوت وعند ما يهيب هاملتن بالذهن أن يلتزم حدوده، فإنه يحاول إعطاء الإيمان حقوقه الصحيحة- وهو إيمان يعتقد أن موضوعه الصحيح هو ذلك الذى يكون بطبيعته غير قابل للفهم. وهكذا فطالما كانت الفلسفة تلتزم حدودها وترفض الإدعاءات الغريرة للعقل بأن لديه معرفة مطلقة،فإنها تعد فى رأيه المبرر الحقيقى للدين.

على أن مذهب هاملتن، الذى لا نستطيع هنا أن نمضى فيه أبعد من ذلك، يعانى من انعدام الاتساق الناجم عن محاولة إيجاد حد مشترك بين نظريتين بينهما من الاختلاف بقدر ما بين نظريتى ريد وكانت. ونتيجة ذلك أنه، من جهة، يزيف إلى حد يعيد النوايا الأصلية لريد، ويفسر معانى كانت، من جهة أخرى، تفسيرا متحيزا إلى أبعد حد. وهكذا كانت فلسفته فى مجموعها محاولة للتوفيق لا تنصف أيا من الطرفين، وبالتالى فهى تكشف عن ضعفها

الباطن. ومع ذلك فليس لهذا تأثير في الأهمية التاريخية لفلسفة هاملتن وفي الأثر الذى أحدثته. فقد كان له، مع كل هذا، الفضل الأكبر في أنه كان أول فيلسوف أكاديمي مرموق يفتح ذهنه لتأثير الأفكار الألمانية،وبالتالى يخطو خطوة حاسمة نحو إنهاء عزلة الفكر الإنجليزى. وتزداد أهمية هذه الخطوة إذا أدركنا أنها تمت على يد رجل كانت له خلال العقدين اللذين قضاهما في التدريس في إدنبرة مكانة في ميدان الفلسفة تفوق مكانة أى من معاصريه. فقد كان هاملتن،بوصفه زعيما للمدرسة الاسكتلندية،أشبه بدكتاتور فلسفي لا تقف سلطته عند حدود دائرته الخاصة،ويتبعه تلاميذه اتباعا أعمى، ويتمتع باحترام عظيم في أوساط تبعد كثيرا عن حدود مدرسته.وقد ظل طوال حياته محتفظا بشهرته على ما هي عليه تقريبا، ولم يظهر أى منافس حقيقي له على النفوذ والسيطرة، ولم يكن أحد يجرؤ على مهاجمته، إلى أن بدأ الهجوم على مذهبه من جهتين، بعد تسع سنوات من وفاته. وقد أتى أشهر هذين الهجومين، من جانب جون ستيوارت مل، باسم المذهب التجريبي ولقد أدى نقد مل لهاملتن، المتضمن في كتابه "اختبار لفلسفة السير وليام هاملتن **An Examination of Willian Hamilton's Philosophy** (١٨٦٥)- وهو نقد كان شاملا، ولكنه من نواح عديدة جائراً ومبنيا على سوء فهم- أدى هذا النقد إلى النيل من مهابة الفلسفة الاسكتلندية، وإلى الإضرار بسمعتها إلى حد أن حيويتها قد ظلت هابطة منذ ذلك الحين، وأصبحت مهددة بالزوال. أما الهجوم الثاني، الذى أسهم في تحقيق هذه النتيجة، فقد حدث في نفس العام ومن مصدر مختلف تماما ذلك لأن السير جون هتشسون سترلنج **John Hutchison Stirling** ، الذى يمكن أن يقال عنه إنه أتى بالهيجلية إلى إنجلترا، قد هاجم هاملتن، معلنا احتجاجه على موقفه السلبي من المذاهب الكبرى التالية لكانت، وذلك في كتاب له تأثير هائل، هو:" سر هيجل **theSecret of Hegel** "، وفي كتاب مستقل هو " السير

وليام هاملتن ، أو فلسفة الإدراك الحسى sir William Hamilton, bing the Philosophy of Perception (ظهر الكتابان سنة ١٨٦٥) وهكذا فإن الحركة المثالية، التى سرعان ما أصبحت قوية، قد ناصبت هاملتن العداء منذ البداية وأدت فيما بعد إلى تجاهل شبه تام لفلسفته. ولم يعد الإمكان قبول تفسير هاملتن لمذهب كانت، إذ لم يكن من الممكن التوفيق بينه وبين اتجاهات هؤلاء المفكرين، التى كانت هيجلية فى أساسها، بل إن هؤلاء المفكرين لم يعترفوا اعترافا كافيا بفضله التاريخى حين أدخل أفكار كانت وغيره من الألمان. وهكذا ففى عام ١٨٦٥ كاد أن يتوقف الاتجاه الفكرى الذى بدأه هاملتن والمدرسة الاسكتلندية، إن لم يكن قد انتهى بالفعل.

ذو لقد كان أعظم تلاميذه هاملتن شهرة هو المفكر اللاهوتى هنرى ل مانسل Henry L.Monsel (١٨٢٠-١٨٧١) وقد رُسِم مانسل كاهنا، ثم عين محاضراً فى اللاهوت فى كلية "مودان" وبعد ذلك عين أستاذا للتاريخ الكنسى فى أكسفورد، وأخيرا عين أسقفا لكاتدرائية "سانت بول" (القديس بولس) وقد عمل مانسل على إدخال فلسفة هاملتن فى إنجلترا، ودرسها ونشرها بحماسة ونجاح فى جامعة أكسفورد. وقد ألف فى البداية كتابين فى المنطق، ثم كتب فى الميتافيزيقا، محاولا صياغة الأفكار الرئيسية فى مذهب هاملتن فى صورة أدق وأكثر تنظيماً مما كانت عليه لدى أستاذه (وذلك فى بحث عنوانه "الميتافيزيقا أو فلسفة الوعى Metaphysics or the phil of Consciousness "وظهر أولا فى عام ١٨٥٧ فى الطبعة الثامنة لدائرة المعارف البريطانية، ثم ظهر بعد ذلك فى صورة كتاب عام ١٨٦٠، ثم ألف بعد ذلك "فلسفة المشروط Philosophy of the conditioned "فى عام ١٨٦٦، وفيه حاول الدفاع عن هاملتن وعن نفسه ضد هجوم مل) غير أن أقوى كتاباته تأثيرا كان "حدود الفكر الدينى The Limits of Religious Thought (١٨٥٨) وهو فى الأصل

محاضرات بامتون **Bampton** التى ألقاها مانسل وقد استلفت الكتاب الأنظار بقوة وأثار جدلا عنيفا، وأذاع شهرته على نطاق واسع وترجع الأهمية الكبرى لهذه المحاضرات إلى أنها أوضحت بجلاء موقف المدرسة من المسائل الدينية التى تركها هاملتن غامضة رغم كثرة تلميحاته إليها. فاستخلص مانسل فى هذه المحاضرات لأول مرة، وبوضوح تام، النتائج اللاهوتية التى كانت مختفية فى مذهب هاملتن المرتكز على الظاهرية واللاأدرية. وحاول مستندا إلى مبدأ نسبية المعرفة، أن يبين أن جميع الجهود التى نبذلها لنكشف بواسطة الفكر أى شئ عن الطبيعة الإلهية المطلقة مآلها حتما إلى الفشل. فالمطلق واللا متناهى بعيدان تماما عن متناول الذهن البشرى المتناهى وكل محاولة للتفكير فى المطلق أو فهمه بأية وسيلة عقلية تؤدى إلى حشد من التناقض والتضارب لا قبل للعقل بحله، فالفكر عاجز تماما فى موضوعات الإيمان، وينبغى فى النهاية أن يعترف بإفلاسه لذلك يعلن مانسل أن جميع الحجج النظرية ضد عقائد الدين غير صحيحة, وبذلك يخلص نفسه بأسرع وأبسط طريقة من جميع أعداء الإيمان ومهاجميه. فليس من مهمة العقل أن يتدخل فى الأمور المقدسة، وليس هناك ما يدعونا إلى الأسف على ذلك بل إن من واجبنا لصالح الدين أن نرحب كل الترحيب بعزوف العقل هذا وهكذا يبنى مانسل كل معرفة لما فوق المحسوس على الوحى الإلهى، وتكون المهمة الوحيدة التى يتعين على العقل النقدى القيام بها عندما يقرر قبول التعاليم الدينية أو رفضها، غير متعلقة بمحتوى هذه التعاليم، وإنما بالأدلة التى يمكن الإتيان بها للبرهنة على أن لها أصلا إلهياً فحسب. وهو فى هذا الصدد يعزو إلى الحجة الأخلاقية أهمية ثانوية إلى حد ما. وعلى الرغم من أن هذه الحجة عاجزة عن البت فى أمر حقيقة موحى بها. فإن فى وسعنا أن نحصل من معايير القيمة الأخلاقية لدينا على شواهد مفيدة نستعين بها فى الحكم على الأفكار الدينية.

وهكذا كان الاتجاه الذى حول إليه مانسل نظرية المعرفة الكانتية، أوغل فى باب اللاأدرية الشكاكة من الاتجاه الذى حولها إليه هاملتن، كما أن الأول أخضع هذه النظرية لأغراض الدين الموحَى به. وتم على يديه أقوى انفصال- منذ أيام بيكن- بين الإيمان والمعرفة، وبين الدين والفلسفة، وعادت الفكرة القديمة القائلة:" أو من لأن موضوع إيمانى ممتنع عقلا **Crtedo quia absurdum**" إلى مكانتها الأولى وقد اكتسب المذهب اللاأدرى عند سنبسر تأييدا حاسما من هذه التعاليم، وظهر هذا المذهب على أنه مجرد صبغ لهذه التعاليم بصيغة دنيوية تامة. فالشقة كانت قريبة ما بين لاهوت الوحى عند مانسل، وبين عدم اكتراث سبنسر بالدين. على أن الطريقة التى استمد بها أشد المذاهب تمسكا بحرفية الدين أسلحة لنفسه من مدرسة هى من أشد مدارس الفكر تقدما, ثم عاد فحمل بها على الفكر ذاته حملة شعواء هذه الطريقة كانت من الغرابة بحيث هوجمت بنقد قوى من جهات متباينة كل التباين. وقد أثار الجدل الذى احتدم نتيجة لمحاضرات مانسل المسماة بمحاضرات " بامتون **Bampton**" والذى اشترك فيه بنفس قوة فلاسفة ولاهوتيون (٤)،أثار عاصفة شديدة، وعلى الرغم من أن النتائج التى أسفر عنها لم تكن ذات أهمية كبيرة فقد ازداد- إلى حد بعيد- اهتمام الجمهور بالمسائل التى كانت موضوع المناقشة، وأصبح الجو ممهدا لتلك النهضة الملحوظة التى بلغتها الدراسات الفلسفية بعد ذلك بوقت قصير.

وبعد هاملتن ومانسل، انحدرت الفلسفة الاسكتلندية انحدارا شديدا. ولا يوجد، ضمن أولئك الذين خرجوا من المدرسة أو انتموا إليها، سوى أسماء قليلة هامة تمثل المذهب فى صورته الخالصة. إذ يظهر حتى لدى جون د. مورل **John D.Morell** (١٨١٦-١٨٩١) ذلك الميل إلى التباعد عن التعاليم الأصلية

---

(٤) كان من نقاد مانسل شخصيات شهيرة مثل استيوارت مل، وتوماس هكسلى وف .ر. موريس.

للمدرسة، وهو الميل الذى ازداد قوة بالتدريج فى المستقبل. صحيح أن "مورل" كانت له جذور عميقة فى تراث المدرسة الاسكتلندية، التى تلقى فيها تعليمه الفلسفى الأول، غير أنه تعرض لمؤثرات عديدة من مدارس فكرية أخرى، وتأثر- بوجه خاص- بالمذاهب الألمانية التى عرفها لأول مرة خلال رحلة قام بها فى ألمانيا وهو طالب وقد كتب مورل، الذى كان مثل هاملتن قَرّاءة ذا ذهن متفتح، بعض المؤلفات فى تاريخ الفلسفة، منها كتابه:" نظرة تاريخية ونقدية إلى الفلسفة التأملية فى أوروبا فى القرن التاسع عشر **Historical and C critical View of the Speculative Phil of Europe in the XIX** (١٨٤٦). وقد اكتسب هذا الكتاب – عن حق- اهتماما كبيرا، وأسهم فى توسيع أفق الإنجليز الفلسفى كما ألف كتابا فى الأخلاق عن فشته (١٨٤٨) غير أن مؤلفه الرئيسى هو " فلسفة الدين **phil of Rwligion** (١٨٤٨) الذى نستطيع أن نلمح فيه تأثير شلير ماخر **Schleiermacher** و. ر. روته **R.Rothe** وله كتاب آخر هو "مدخل إلى الفلسفة الذهنية باستخدام المنهج الاستقرائى **Introduction to Mental phil . on the Inductive Method**نشر عام ١٨٦٢.

وهناك مفكر آخر فى مدرسة هاملتن، هو جيمس ما كوش **J.M'Cosh** (١٨١١-١٨٩٤)الذى كان غزير التأليف فى الفلسفة، وسافر إلى أمريكا عام ١٨٦٨،فنقل إليها فلسفة الموقف الطبيعى(الإدراك المشترك)،ونجح فى تحقيق شيء من الاعتراف بها.وقد ألف ماكوش كتبا منهجية،فضلا عن كتابته لتاريخ كامل للفلسفة الاسكتلندية(الفلسفة الاسكتلندية من هتشسون إلى هاملتن **Socttish phil. From Hutcheson to Hamilton**(١٨٧٥) [٥] .

---

(٥) أود فى هذا الصدد أن أحيل القارئ إلى ثبت بمؤلفات الفلسفة الاسكتلندية سيصدره عما قريب الأستاذ [ت .أ.جيسب T.E.Jessop] (المؤلف). صدر هذا الكتاب بالفعل سنة ١٩٣٨، بعنوان **A Bibliography of David Hume and of Scottishppilosopbers. London(Brown)** (المترجم)

أما هنري كالدروود Henry Calderwood(١٨٣٠-١٨٩٧)الذى كان فى البداية قسيسا اسكتلنديا، ثم أصبح منذ عام ١٨٦٨ أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى إدنبرة، فقد بدأ تلميذا لهاملتن، ولكنه حتى فى كتابه الأول (فلسفة اللامتناهى" phil. Of the Infinite"١٨٥٤،والطبعة الثانية١٨٦١) الذى نشره وهو مازال طالبا، قد أظهر استقلالا يدعو إلى الدهشة عن أستاذه الذى كان لا يزال حيا. فقد قدم فى هذا الكتاب نقدا عميقا لمذهب هاملتن،وكشف عن نقاط ضعفه بلا رحمة. وكان يرمى إلى إعادة مذهب الموقف الطبيعى إلى مكانته الأولى بفصله عن تلك العناصر اللاأدرية التى أقحمها فيه هاملتن ومانسل. وكان هدفه الأساسى هو تفنيد حجة هاملتن القائلة إن الذهن البشري لما كان متناهيا،فإنه يعجز عن معرفة اللامتناهى. فقد بدا له أن الدين الذى يشيد مذابح لإله مجهول لا يمكن أن يُعرف، ويستبعد التفكير العقلى من مجاله،لا يعدو أن يكون خرافة،ولا ينطوى على تبجيل حقيقى للطبيعة الإلهية. وفى مقابل النسبية اللاأدرية، التى كانت كامنة لدى هاملتن، ولكنها أصبحت مبدأ فلسفيا أساسيا لأول مرة على يد مانسل وسبنسر، عاد كالدروود إلى المذهب الحدسي الأصيل الذى قال به المذهب الاسكتلندى الأقدم عهدا. فلدينا بالله وعى مباشر بوصفه موجودا شامل الحكمة والقوة والخير. وهذه المعرفة مستقلة عن جميع الاعتبارات العقلية، وهى شفيفة مؤكدة،ومن ثم فهى حدسية. كذلك قال كالدروود بمذهب حدسي مماثل فى الأخلاق،عرضه فى كتاب ناجح هو(الموجز فى الفلسفة الأخلاقية Handbook of Moral phil١٨٧٢،الطبعة الرابعة عشرة ١٨٨٨). ومع مهاجمته للنزعة الطبيعية ومذهب اللذة، فقد أكد الحاجة إلى قانون مطلق السلوك وهدف مطلق له وهذا الهدف لم يكن فى رأيه السعادة ولا اللذة،وإنما الاستخدام الكامل المنسجم لجميع القوى والمواهب حتى يمكن الوفاء بأعراضها الطبيعية.

وأخيرا، ينبغى أن نلاحظ هذه الحقيقة. فالمذهب الاسكتلندى الذى كان مركز الحياة الفلسفية فى إنجلترا فى أواسط القرن التاسع عشر، قد وجد نفسه فى العقود التالية فى مركز متدهور بالتدريج، كما وقع تحت ضغط خصمين، هما الداروينية والمثالية، اللتان كان يتعين عليه الدفاع عن نفسه ضدهما. وعلى حين أن فيتش **Veitch**(أنظر أدناه) قد أخذ على عاتقه الدفاع عنه ضد المثالية، فقدج تولى كالدروود مهمة الدفاع ضد الداروينية.ففى كتابه المنهجى الأخير("الداروينية ومركز الإنسان فى الطبيعة **Darwinism and Man's place in Nature**"١٨٩٣وقد أعيدت كتابته بشكل كامل فى ١٨٩٦)، دخل فى الجدل الذى احتدم حول المذاهب الداروينية التطورية، ومع اعترافه بالقيمة الكبرى لنتائج الأبحاث البيولوجية الأخيرة، فقد أدرك نقطة الضعف فى تطبيقها على المشاكل العامة للفلسفة. وانتهى إلى أن كون الإنسان منحدرا من الحيوان هو أمر لا يمكن أن يفسر العناصر العقلية والأخلاقية فى طبيعته، فاقترض وجود عقل عالٍ هو العلة المشتركة للتطور الأخلاقى والكونى معا. وعلى هذا النحو حاول الدفاع عن الفلسفة الاسكتلندية التى قامت دائما على الدين، ضد هجمات النزعات المعادية للدين داخل المذهب الداروينى.

ونستطيع أن نقول أخيرا:إن "جون فيتش**John Veitch**" (١٨٢٩-١٨٩٤) وكان آخر ممثل للمدرسة الاسكتلندية، بمعنى أنه كان آخر من التزم تعاليمها بإخلاص. وكان فيتش أستاذا للمنطق والبلاغة بجامعة جلاسجو، ومن المقربين كثيرا إلى هاملتن. وقد تتلمذ عليه بإخلاص، ثم أصبح مساعدا له،واشترك بعد وفاته فى نشر محاضراته، وألف ثلاثة كتب على الأقل فى تخليد ذكراه وشرح تعاليمه ونشرها("ذكريات عن هاملتن **Memoirs of H**"،و"هاملتن" فى سلسلة بلا كوود للكلاسيكياتالفلسفية، ١٨٧٩ وهاملتن:شخصيته وفلسفته**H.the Man and his philosophy**١٨٨٤). ويكفينا هنا أن نذكر من مؤلفاته المستقلة بحثه"المعرفة والوجود **Knowledge**

Being&(١٨٨٩) (وتوجد قائمة كاملة لمؤلفاته فى كتاب نُشر بعد وفاته، ونشره"ونلى R.M.Wenley"وعنوانه الثنائية و الواحدية Dualism& Monism"، ١٨٩٥، انظر ص ٩ وما يليها فى مقدمة ذلك الكتاب).وقد عرض فيتش فى هذا الكتاب مذهبه الخاص، واشتبك فى خصومة دائمة مع النظريات المثالية لمدرسة كانت وهيجل، وحاول فيه الدفاع عن المواقع الأخيرة للتراث الاسكتلندى ضد هجوم الحركة الفكرية الجديدة. غير أن فيتش كان يحارب فى جهات خاسرة،وفى سبيل قضية خاسرة، ولا شىء يكشف الانهيار التام لهذه الجبهة التى كانت قوية وقتا ما، بمثل الوضوح الذى تكشفه به هذه المقاومة التى كانت تبديها قوات المؤخرة، كما تتبدى لدى هذا الممثل الأخير لتراث عظيم. فهنا يهيب المفكر ببساطة الموقف الطبيعي وسطحيته ضد الأفكار العميقة لكانت وهيجل، ويحاول فيتش بنظريته الواقعية الفجة فى المعرفة أن ينال من أعمال نقد العقل الخالص والتأمل النظرى المثالى.وتنطوى واقعية الساذجة على عودٍ إلى ريد، بل وإلى ما قبل ذلك، وعلى الرغم من أنه قد تتلمذ فى مدرسة هاملتن فإنه يفتقر تماما إلى حذر هاملتن النقدى. كما أنه يفتقر إلى الفهم المتعاطف للمعنى الحقيقى للمشاكل الجديدة، ولمقتضيات حلها، وهو فهم نصادفه لدى هاملتن، على الرغم من مظاهر سوء الفهم العديدة لديه.وقد وجَّه فيتش انتقاداته، فى المحل الأول، إلى نظرية العلاقات عند جرين،وإلى مذهبه فى الوعى الذاتى الأزلى. فقال،ضد الأولى،بواقعيته البسيطة الخشنة النسيج(كقوله: إن الواقع الذى ندركه حسيا أو نعرفه يوجد خارج وعينا وهو مستقل عنه، سواء عرفنا هذا الواقع أم لم نعرفه؛ وهذه حقيقة ينبغى قبولها على أنها معطاة فحسب).وقال،ضد المذهب الأخير، بالأنا الفردى الواقعى،وبالتحليل السيكولوجى لمحتواه.وقد ظل طوال ذلك يحارب بوسائل غير كافية،ويقتبس بميزان معيب، وفى كل ذلك كان يكشف بمزيد من الوضوح عن الانهيار الكامل للفلسفة الاسكتلندية.

وعلـــى الـــرغم مـــن أن آخـــر ممثلـــى المدرســـة الاســـكتلندية (وهـم مـورل **Morell** ومـاكوش **M'Cosh**، وتومـاس سبنـسر بينـز **T.S Baynes**، وفيتش وكالـدروود)كـانوا لا يزالـون أحيـاء فـى الأعـوام العـشرين الأخيرة مـن القـرن الماضـى، فـلا يمكـن القـول إن التـراث الإسـكتلندى قـد ظـل محفوظـا بانتظـام بعـد السنوات مـن العقـد الثـامن مـن ذلـك القـرن: إذ أن الفكـر الاسكتلندى قد انحل بعد ذلك أو انـدمج فـى مدارس أقوى وأقرب إلـى الطـابع العصرى. وهو مازال يمارس تأثيره هنا وهناك، ولكنه لم يعد يستطيع الوقوف على قدميه مستقلا. وقد بدأ هذا الميل إلى التباعد عن الخط الأصلى للمدرسة حتى لدى مفكرين يمكن أن يعدوا أعضاء فـى المدرسـة. وانفصل غيرهم عنها فى وقت مبكر، وساروا إما فى طريقهم الخاص،أو انضموا إلى معسكرات أخرى.وهكذا اعتراف "فريبيه"**Ferrier**"مثلا بأنه قد تعلم من هاملتن أكثر مما تعلم من كل الفلاسفة الآخرين مجتمعين.غير أن تفكيره التالى قد سار فى اتجاه بعيد عنه، وغرق فى خضم من التأملات النظرية العميقة، ضمنها صراع حاد ضد كانت وهيجل(انظر فيما بعد القسم الأول من الفصل الأول من الباب الثانى). وسار لورى**Laurie**،بعد ذلك بمدة طويلة، فى طريق مماثل،إذ تباعد بدوره كثيرا عن أصله الاسكتلندى،وكوَّن لنفسه اتجاها ميتافيزيقيا لايكاد يشترك فى شىء مع نقطة بدايته الفلسفية[انظر فيما بعد القسم الثامن من الفصل الأول من الباب الثانى].وعلى يد فريزر **Fraser**،تلميذ هاملتن وخليفته فى إدنبرة، انحراف الاتجاه الاسكتلندي الأصلى فى اتجاه فلسفة باركلى(انظر فيما بعد الصفحات الأخيرة من الباب الأول). غير أن بعض مبادئ الفلسفة الإسكتلندية قد انتقل إلى مذاهب فكرية لم تكن فى الأصل مرتبطة بها. مثال ذلك أن النزعة الحدسية تتمثل فى الأخلاق والفلسفة الدينية عند مارتينو **Martineau**ولدى فلاسفة "حركة أكسفورد"(ج.هـ.نيومان **Newman**وو.ج.وورد**Ward**)، على حين ظهرت اللاأدراية من جديد، كما هو معروف، فى المذهب التطورى عند سبنسر، وإن كان هناك فارق بين الحالتين.وهناك أيضا ارتباطات بين

مذهب"مانسل" وبين مذهب الألوهية Theism عند بلفور Balfour.وهكذا تسللت الأفكار الاسكتلندية، فى هذه الحالات وغيرها، إلى الفلسفة البريطانية فى القرن التاسع عشر. وكانت أقل المذاهب تأثرا بها هى الاتجاهات الأشد محافظة فى المذهب التجريبى، نظرا إلى الفاروق الشاسع بين الأفكار التى ينطوى عليها كل من الاتجاهين. ولكنا نستطيع أن نلمح- حتى فى هذه الحالة- عناصر مشتركة تظهر من آن لآخر. ومن الجدير بالملاحظة أن جيمس مل قد تأثر فى شبابه تأثرا قويا"بدوجالد ستيورات"،واستمد من محاضراته أول معلوماته فى ميدان الفلسفة وعلم النفس.

ولقد كان من نتيجة التوسع الذى أحدثه هاملتن فى الفلسفة الإسكتلندية القومية، إن جاز استخدام هذا الاسم، أن فُتح الطريق الذى كان مقدرا له أن يؤدى بها إلى عبور حدود بلادها الأصلية والانضمام إلى التيار الضخم للفكر الأوروبى. وفى الوقت الذى كانت الفلسفة الاسكتلندية تسير فيه نحو نهايتها، تمثل هذا التيار فى بريطانيا فى الحركة المثالية.ورغم أنه لم يحدث انتقال تاريخي فعلى من الأولى إلى الثانية، فمن الممكن القول إن المثالية قد استوعبت وامتصت الفكر الاسكتلندى بعد أن أدى رسالته. وليس من قبيل المصادفة أن إحياء مذهبى كانت وهيجل فى العقدين السابع والثامن قد لقى من التشجيع فى اسكتلندا أولا ثم فى الجامعات الإسكتلندية ما لم يلقه فى أى مكان آخر ما عدا أكسفورد. وحسبنا أن نشير إلى المؤلفات الهيجلية للإستكلندى سترلنج، وتدريس"كيردCaird"،وهو اسكتلندى بدوره، فى جامعة جلاسجو. وإذا كان من قبيل المصادفة إن كتاب سترلنج الذى أحدث دويا هائلاً (فى ١٨٦٥)وتدريس"كيرد" الدقيق الواسع الإنشاد فى جلاسجو(ابتداء من ١٨٦٦)- وكلاهما كان من أجل خدمة هيجل والحركة الجديدة- قد حدثا فى نفس الوقت الذى بدأ فيه نجم هاملتن فى الأفول(إذ كان هجوم مل الحاسم عليه فى عام ١٨٦٥) فإن لهذه المصادفة دلالة عميقة فى تاريخ الفكر. وهكذا توطدت دعائم المذهب الهيجلى فى أواسط العقد السابع فى اسكتلندا، وتزايد ضغطها

على الدوام من جلاسجو حيث اكتسبت مركزا منيعا، على التراث الفلسفى الأصلى فى البلاد، ولم تستطع المدرسة القديمة أن تحتفظ بمواقعها مدة أطول كثيرا إلا فى قلعة مذهب هاملتن، أى فى جامعة إدنبرة. هناك تأخر الانحلال حتى العقد الأخير من القرن الماضى. ولما لم يكن هناك خلفاء منتمون إلى المدرسة الاسكتلندية،فقد انتقل كرسيا الأستاذية إلى أيدى الكنتيين المحدثين. فانتقل كرسي هاملتن،الذى ظل فريزر يشغله حتى عام ١٨٩١، إلى"أندروسث**Andrew Seth**"(برنجل باتسون**Pringle-Pattison**)فى ذلك العام نفسه، كما انتقل كرسي دوجالد سيتوارت، الذى كان كالدروود آخر من شغله،إلى شقيق أندروسث، وهو جيمس سث.

وهكذا جَلّت الفلسفة الاسكتلندية عن آخر معاقلها الأكاديمية، متخلية عنها للمدرسة الجديدة، ومُحيت آثارها تماما. اما الأفكار القليلة التى ساهمت بها فى القرن الجديد فلا ترتبط بها على الدوام، وإنما هى عود غير منتظم تارة إلى هذا المبدأ من مبادئها وتارة إلى ذاك، مع إيثار ريد على هاملتن فى هذه الحالة.فآثار تعاليم المدرسة الاسكتلندية ومؤسسها، تظهر بوضوح حيثما يُهاب بالذهن البشري السليم بما فيه من يقينيات واعتقادات حدسية، ويُعترف بأنه المعيار الحاسم للحقيقة، وحيثما تسعى المعرفة إلى تحرير نفسها من تدقيقات الأذهان الشكاكة المفرطة فى نقديتها، وتلجأ إلى الوسائل المباشرة للواقعية الطبيعية. ولما كانت هذه الآراء تتمل لدى مفكرين من المدرسة الواقعية الجديدة أكثر مما تتمثل لدى أية مدرسة أخرى(وهى تتضح بأوضح صورها لدى ويلسون **J.C.Wilson** وستوت **G.F.Stout**ومور**G.E. Moore**وليرد **J.Laird**وجود **C.E.M. Jood** فإن معنى ذلك أن من واجبنا البحث عن الآثار القليلة الباقية من المدرسة الاسكتلندية فى الواقعية الجديدة قبل كل شىء.

الفصل الثانى

المدرسة النفعية التجريبية

سار الخط الرئيسي للفلسفة الإنجليزية فى طريق متصل منطو على ذاته نسبيا، منذ عصر النهضة حتى يومنا هذا. ويسمى هذا الخط الفكرى الرئيسي عادة" باسم المذهب التجريبى**empiricism**أو فلسفة التجربة **phil.of experience**.ولهذا المذهب من الحق أكثر مما لأى مذهب آخر فى إرجاع أصله إلى تراث طويل، وهو لم يتغلغل فى أى بلد بنفس العمق والتأصل الذى تغلغل به فى الجزر البريطانية. وعلى ذلك ففى وسعنا أن نسمى هذه المدرسة بالمدرسة الوطنية أو القومية، وعلى الرغم من أننا لو وحدنا بينها وبين الفكر الإنجليزى لكان فى ذلك سوء تفسير واضح للحقائق، فهناك مبررات للقول بأنها أكثر المدارس تمثيلا لهذا الفكر. وعلى أية حال فنحن هنا لسنا إزاء مدرسة اختراعها مؤرخو الفلسفة، بل إن ما نحن إزاءه هنا هو الوجود الفعلى لفكرة رئيسية واحدة موقف فكرى واحد، تتمثل لنا، رغم تنوع أطرافها الهائل، ورغم المشاكل الجانبية والاتجاهات الفرعية، فى كل، له فى أساسه طابع موحد. فالخط الفلسفى الذى يمتد من بيكن وهبز إلى لوك وباركلى وهيوم،ثم إلى بنتام ومل وسبنسر، هذا الخط يتضمن مجموعة كبيرة من المبادئ المتماسكة المنسجمة التى تتخذ مظهرا مختلفا تبعا لوجهة النظر التى نتأملها منها،ولكنها تقف دائما على علاقة بنفس المجموع الكلى. فإذا أردنا أن نهتدى إلى ألفاظ مناسبة لهذا المجموع فى أوجهه الرئيسية، فينبغى أن نختار اسم المذهب التجريبى أو الوضعى لنبين اتجاهه الفلسفى الرئيسي، واسم المذهب الحسي أو الظاهرى فيما يتعلق بنظريته فى المعرفة، ومذهب التداعى للدلالة على اتجاهه فى علم النفس، ومذهب اللذة**hedonism**أو السعادة **eudaemonism**أو

المنفعة**utilitarianism** للتعبير عن اتجاهه الأخلاقي، ومذهب الشك أو اللاأدارية للدلالة على موقفه الميتافيزيقي،ومذهب الإلهية الطبيعية**deism**أو الحيادية**Indifferentism**(وأحيانا الإلحادية أيضا)في الدين،ومذهب الحريين (الليبرالية) **Liberalism**في السياسة.

وقد بلغ المذهب التجريبي الكلاسيكي في القرنين السابع عشر والثامن عشر- الذى نميزه من خليفته الطبيعي، المذهب التجريبي الحديث في القرن التاسع عشر- بلغ هذا المذهب أوْجَه في فلسفة هيوم، وتوقف مؤقتا عندها. وكان التوقف مؤقتا لأن هيوم لم يخلف وراءه أى تراث من التعاليم الواضحة المنظمة التى كان تلاميذه وخلفاؤه يستطيعون الأخذ بها لتوسيعها، بل إن ما خلفه هو زعزعة كاملة للمبادئ الفلسفية وهدم تام لها، نجم عنه القضاء على كل إمكانية للتعليم المتقيد به، وحال دون أى استمرار مباشر لمذهبه أو أى تدريس فلسفي قريب منه. وهنا يكمن المعنى الحقيقى لما يسمى- من باب التركيز- باسم مذهب الشك عند هيوم. فحظ المذهب التجريبي الإنجليزى يسير في عمومه في اتجاه مستقيم إلى الإمام وعلى نحو متصل، حتى يبلغ أعلى مستوى له عند هيوم؛وعندئذ ينحرف وينقطع، ولا يتحرك إلى الإمام ثانية حتى يتلقى دفعة جديدة من الأفكار. ويحدث انقطاع الاتصال فى نفس الموضع الذى ينفصل فيه المذهب التجريبي الكلاسيكي عن نظيره الحديث ويتجدد ولكن على صورة مختلفة. ويتحدد الانقطاع تاريخيا بالهجوم المضاد الذى شنه ريد والفلسفة الاسكتلندية على هيوم؛أما الأفكار الواردة الجديدة فتتمثل في فلسفة بنتام.

ومن المهم أن يكشف المرء بوضوح عن هذه الارتباطات التاريخية، فالمدرسة المتأخرة لا ترتبط مباشرة بالمتقدمة، بل إن بينهما انفصالا وفراغا تملؤه المدرسة الاسكتلندية. ذلك لأن هجوم ريد، والحركة الاسكتلندية التى أسفر عنها، قد أدى إلى إصابة التجريبية التقليدية بضربة قاصمة، كان لابد من مضى

وقت طويل قبل أن تفيق منها. وقد انقضت العشرات الأولى من القرن التاسع عشر فى صراع بين هذه المذاهب المتنافسة، ظل محتدما حتى أنهاه الهجوم المشهور الذى شنه جون ستيورات مل على هاملتن عام ١٨٦٥.وفى هذا النزال الحاسم خرج المذهب التجريبي منتصرا. وإن المعركة الفكرية بين مل وهاملتن لتناظر بكل دقة، من الوجهة التاريخية، المعركة بين ريد وهيوم. غير ان التفوق فى الأسلحة كان فى هذه المرة من نصيب المذهب التجريبي، الذى كان قد اكتسب قوة جديدة، وطرد خصمه الإسكتلندى نهائيا من الميدان هذه المرة. وقد أثبت المذهب التجريبي،بإعادته لتراثه إلى مكانته القديمة، ومساهمته بأفكار ومبادئ فكرية جديدة، أنه هو الاتجاه الفلسفى الأقوى والأقدر على البقاء. وهكذا كان التنافس بين المدرستين،وصراعهما على السيطرة، هو العنصر الهام المتصل فى الفكر الإنجليزى منذ أواسط القرن الثامن عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر؛ ومن الجدير بالملاحظة أن الفترة التى استغرقها هذا الصراع كانت قرناً بالضبط، منذ هجوم ريد الأول على هيوم فى سنة ١٧٦٤حتى هجوم مل الأخير على هاملتن فى ١٨٦٥ . فهاتان السنتان تمثلان إذن نقطتى الذروة فى الصراع، على حين أن الفترة الواقعة بينهما تتميز بمنازلات ومناوشات أقل أهمية،وبفترات هدنة وإيقاف للقتال أيضا، وإن كان ذلك يقترن أيضا بتوتر ظاهر أو خفى.

وعلى قدر ما كان من أهمية تاريخية للمذهب التجريبي الحديث،كما يتمثل فى المؤلفات الرئيسية التى كتبت منذ عهد بنتام حتى مل الأصغر، فقد أثبت أيضا أنه حركة عقلية لها مكانتها الرفيعة وتأثيرها الهائل. فهو لم يقتصر على أن يكون المحور الذى يدور حوله التقدم الخاص فى الفلسفة، بل لقد أمتد تأثيره، أكثر من أية حركة أخرى فى ذلك العصر، إلى ميادين الأدب والثقافة والسياسة والقانون والإصلاح الاجتماعى والتعليم، وسيطر على هذه المجالات

وشكلها بصورته وطبعها بطابعه الخاص.ولم يكن مصدر نموه هو مدرجات الطلاب أو قاعات الدرس بقدر ما كان هو ضرورات الحياة الملحة والصراع اليومى المتقلب فى سبيل العيش. ولم يكن الاهتمام به مقتصرا على العلماء أو الإخصائيين،ولا كانت حدوده تنحصر فى الدوائر الأكاديمية والعلمية، كما هى الحال فى الفلسفة الاسكتلندية وغيرها من المدارس فى ذلك القرن. ويتضح ذلك، خارجيا، إذا أدركنا أن ممثلية الرئيسيين لم يكونوا من أصحاب كراسى الأستاذية أو غيرها من المناصب الأكاديمية، بل كان معظمهم من أصحاب المهن العملية. فقد نما منذ البداية بين مختلف مهام الحياة وظروفها العملية، وكان هذا الطابع العملى الواضح الذى تميز به كفيلا بأن يضمن له تأثيرا أوسع وأعمق مما تكتسبه الأفكار والحركات الفلسفية عادة.وهكذا استوعب فى داخله تراث أسلافه الكلاسيكيين، مع توسيع نطاقه والنهوض به والتعمق فى أغوار أبعد فى مختلف مجالات الحياة. فهو ليس فقط المرآة التى تجمع وتعكس أشعة الفكر والشعور القومى الإنجليزى،بل إنه،مع الأدب والشعر، القالب الرئيسي الذى تتشكل به الروح الإنجليزية. والأمر الذى لا نكاد نجد له نظيرا إلا فى هذه الحالة، هو أنه يفتح للفلسفة طريقا تؤثر به فى السياسة والقانون والبرلمان والتشريع والتعليم.وهو يسهم إسهاما إيجابيا فى حل المشكلات الملحة فى الميادين الاجتماعية والاقتصادية والجنائية وغيرها من الميادين العملية. وهو فى كل ذلك خليفة مخلص لعصر التنوير،ينفر تماما من اتخاذ التأمل الخالص مثلا أعلى، ويضع نفسه تماما فى خدمة الميدان العملى، حتى عندما يتخذ نشاطه طابعا نظريا.فهو برجماتى فى كل شىء،على الرغم من أنه لم يكتشف الصيغة الفلسفية المعبرة عن طابعه الأساسي.

ونستطيع أن نتأمل المذهب التجريبي فى ضوء آخر إذا ما تساءلنا عن قيمته الفلسفية الكامنة، ونقارنه، على هذا الأساس، بالمذهب التجريبي

الكلاسيكي السابق عليه. وهنا نجد أن المقارنة، كما هو متوقع،ليست فى صالحه،على الرغم من أن الدراسة المنزهة عن التحامل كفيلة بأن تجعلنا نصدر عليه حكما أفضل مما يعزى إليه عادة.إذ ليس ثمت شك فى أن الفلسفة التجريبية قد بلغت قمة نموها النظري لدى الثلاثي المؤلف من لوك وباركلى وهيوم،بحيث سار التطور التالى،فى هذا الصدد،فى اتجاه نزولى. ولم يقتصر المذهب التجريبي، فى فترته الكلاسيكية، على أرساء دعائمه الأساسية، بل إنه قد استنفد إمكانياته التأملية فى جميع المجالات الرئيسية. ولم يكن فى استطاعة القرن التاسع عشر أن يحرز أى تقدم هام يغير به إطار المذهب التقليدى.وإلى هذا الحد يكون المذهب التجريبي المتأخر بالفعل من عمل مفكرين من مستوى أدنى بكثير من أسلافهم، ويفتقر إلى كل ما يتميز به الفكر الخلاق من قوة وأصالة حقيقة.غير أن رجال ذلك الجيل الفلسفي،وإن كانوا أقل مرتبة من أسلافهم،لم يكونوا مجرد شراح او مقلدين،ولم يكونوا طفيليات تعيش على ثروة موروثة وتستهلكها، وإنما كرسوا أنفسهم لتدبير شئون ميراثهم بدقة ونجاح، واستطاعوا إضافة أرباح إلى رأسمالهم المورث. وهكذا،فعلى الرغم من أنه لم تتحقق نتائج نظرية هامة، فقد خُلقت قيم إيجابية جديدة هامة.وتتمثل هذه،قبل كل شيء،فى إحراز تقدم فى تمييز المشكلات وتفريعها،وفى تحسين مناهج البحث، وأخيرا،فى إحداث توسيع وإثراء ضخم فى المادة التجريبية، وفتح ميادين جديدة للبحث وقد أصبحت هذه المرحلة المتأخرة للحركة التجريبية، للمرة الأولى،متعطشة إلى التجربة بالمعنى الصحيح للكلمة. فجمعت بحماسة مجموعات ضخمة من الموارد الجديدة، ورتبتها وصنفتها وبوبتها ونظمتها،أى أنها حاولت بالاختصار أن تفهمها وتعالجها فلسفيا.ولكن الفلسفة عندما تسلم قيادها للتجربة إلى هذا الحد،تتعرض لخطر الخضوع لسيطرة التجربة بدلا من إخضاعها لسيطرتها. وهكذا تزداد ابتعادا عن المشكلات المركزية،وينحرف

اهتمامها الرئيسي إلى مسائل هامشية. ويتمثل ذلك فى فتور الدافع الصحيح إلى التأمل،وفى التخلي عن فكرة المذهب البناء، وفى اتخاذ موقف سلبى من مشكلات الميتافيزيقا، وتحويل نظرية المعرفة إلى علم النفس، والمنطق إلى مناهج البحث، وفى إعطاء الأولوية للفعل. وهكذا تعد التجريبية المحدثة حركة تهتم بالكم أكثر من الكيف، وبالاتساع أكثر من العمق. وعلى الرغم من أن هذه فى مجموعها عيوب،فإنها ميزة بمعنى من المعاني:إذ أنها أدت خدمة ضخمة فى استيعاب المعلومات الجديدة والسيطرة على مجالات البحث الجديدة. كما أننا ندين للقرن التاسع عشر بظهور نظام محكم للمنطق التجريبي، على حين أن الفترة الكلاسيكية لم تنتج إلا اقتراحات قليلة، تقترن بنظرية عامة فى العلم ومبحث منهجى فى المعركة كاد أن يُتجاهل تماما حتى ذلك الحين. كذلك تحقق فى الأخلاق بدورها،لأول مرة فى ذلك الحين، تنظم دقيق للمادة التى كان المذهب الأخلاقى الأسبق قد توصل إليها من قبل،ولكنه لم يضعها قط فى قالب ثابت متماسك. وهذا يصدق أيضا،بدرجة أقل،على علم النفس،بينما يدل النشاط الذى بذل فى ميدان نظرية المعرفة على تأخر مؤكد بالنسبة إلى ما كانت عليه الحال من قبل. ومن جهة أخرى اكتشفت أرض جديدة فى مجالات القانون والسياسة والحياة الاجتماعية والتعليم وغيرها من المجالات المنتمية إلى الميدان العملى.

وإذا طرحنا جانبا المدرسة التطورية، التى سنتحدث عنها فى الفصل المقبل،فإن الشخصيات الرئيسية فى المذهب التجريبي الحديث هى بنتام وجيمس مل وجون ستيورات مل. وقد حمل هؤلاء المفكرون الثلاثة العبء الرئيسي فى الحركة؛ وفيهم يتمثل المظهر الحديث للتراث التجريبي الإنجليزى فى أفضل وأعمق صوره. وعلى الرغم من أن جريمى بنتام BenthamJeremy(١٧٤٨- ١٨٣٢)مرتبط ارتباطا وثيقا بالقرن الثامن

عشر،سواء من حيث تعليمه العقلى ونشاطه الإنتاجى،فإنه،فيما يتعلق بتأثره الفلسفي،ينتمى إلى القرن التاسع عشر.ويمكننا أن نرى فيه الممثل الأول لما نسميه بالمذهب التجريبي المحدث. وينحصر نشاطه، فى المحل الأول، فى ميدان الفلسفة العملية، وذلك أولا فى الأخلاق، ثم فى جميع مجالات الدراسة المبنية على الأخلاق،كالسياسة والإصلاح الاجتماعى والتشريع والفقه القانونى(ولا سيما القانون الجنائى) والقانون الدولى والتعليم. وفى جميع هذه المجالات كان مجددا ثوريا،وقد اكتسب منه الفكر الإنجليزى فى القرن التاسع عشر من الخصوبة والعمق أكثر مما اكتسب من أى مفكر آخر،وتأثر به بقوة تفوق تأثره بأى شخص غيره. وهو هنا يواصل ويحيي تلك الآراء الديمقراطية المتحررة والنفعية التى بدأها لوك،والتى سيطرت على ذلك القرن.ولم يكن لمذهب أى فليسوف آخر مثل ما كان لمذهبه من اتساع نطاق التأثير،أو النتائج العملية الهامة. وكان بلا شك أشد الأرواح فى عصره وبلده تحررا، ولم يلن أمام أية سلطة أو أى تراث،فحرر نفسه من جميع قيود الدولة والكنيسة والدستور والقانون التقليدى،ومن الأخطاء المتأصلة والعادات الراسخة. وكان أعظم متشكك فى ثبات النظام السائد للأشياء،سواء فى المذاهب والنظم الاجتماعية، وأجرأ ثائر على القيم التقليدية،وأقسى ناقد للتقاليد السائدة؛ وبالأختصار،فقد كان هو الفيلسوف المجدد**Radical**،أو المجدد الفلسفى كما أسماه معاصرون.وهو مؤسس مذهبية(أيديولوجية)سياسية،اجتماعية جديدة،تقترب فى نواح عدة من تلك التى ابتدعها كارل ماركس فيما بعد،ويمكن أن يقال إنها استبقتها، وإن كانت قد بنيت على افتراضات منطقية مختلفة تماما،كما أنها تفوقها كثيرا فى اتساع نطاق الروح الشعبية التى ارتكزت عليها. وعلى الرغم من أن أفكاره قد نظمت فى مذهب محدد دقيق،فإنها لم تكن ترمى أبداً إلى مجرد التعليم،وإنما إلى هدف عملى هو تغيير النظام القائم للأشياء

وتحسينه.وإذ وجدت هذه الأفكار لها أرضا خصبة واسعة،فقد تعلق بها معاصروه بترحيب وحماسة. والواقع أن تعاليم بنتام كانت أشبه بالمغناطيس القوى فى جذبها لكل ما هو شائع بين المفكرين الأحرار التقدميين فى إنجلترا فى ذلك الوقت.وهكذا ظهرت لأول مرة على الأرض البريطانية مدرسة طموحة للتعليم الفلسفى، كان الفضل فى إنشائها يرجع إلى اجتهاد التلاميذ أكثر مما يرجع إلى أى اهتمام خاص للأستاذ. وكانت الحالتان الوحيدتان اللتان تشبهانها هما: تلك الجهود الأضعف كثيرا،التى بذلها فى اتجاه مماثل مفكرو القرن السابع عشر الذين كونوا "مدرسة كيمبردج"،ثم تلك الجهود التى بذلها المفكرون الذين التفوا حول ريد فيما بعد ففى مدرسة بتنام اقتبس عدد من التلاميذ المجتهدين المخلصين آراء الأستاذ وعلقوا عليها وإذاعوها فى اتجاهات عديدة مختلفة.وأخيرا وضع من هذه الآراء برنامج سياسي،وأنشىء حزب سياسي(عرف باسم حزب"المجددين الفلسفيين") لتنفيذ هذه الآراء، مع إنشاء صحيفة أدبية لنشر هذه الآراء.وبذلك تحول المذهب إلى دعوة، بل لقد دخل البرلمان، وهو المكان الملائم لتحويل الإفكار إلى حقائق واقعة. أما بنتام ذاته فلم يظهر أمام الجمهور، وإنما عاش فى عزلة هادئة عاكفا على تحسين مذهبه،وترك لتلاميذه كل ما عدا ذلك من الأمور. وليس من السهل أن نحدد بدقة كم من أفكاره تحقيق على هذا النحو بفضل الإصلاحات التشريعية الضخمة التى تمت فى العقد الرابع من القرن التاسع عشر.غير أن من الأمور التى يشيع الاعتراف بها اليوم أن روح أفكاره قد تغلغلت فيها،وأسهمت فى تحقيقها بنصيب كبير.

ويظهر بنتام فى تاريخ الفلسفة على أنه واضع ومؤسس مذهب المنفعة فى الأخلاق.غير أنه قطعا ليس أول القائلين بالمنفعة بوصفها مبدأ أخلاقيا فهذا المبدأ متغلغل فى التعاليم الأخلاقية الإنجليزية والفرنسية فى عصر التنوير.

وهو يتخذ فيها أحيانا صبغة واضحة ويطبق من آن لآخر. أما بنتام فقد تلقى فجأة ما يشبه الوحى الجديد الذى أضاء تفكيره كبرق خاطف عندما قرأ المجلد الثالث من كتاب هيوم"بحث فى الطبيعة البشرية **Treatise of Human Nature**،وكما يقول بنتام ذاته،فقد ارتفعت الغشاوة عن عينيه عندما تكشفت له لأول مرة الأهمية الكبرى لفكرة المنفعة فى السلوك البشري.وفى هذه اللحظة الخلاقة تم تشييد الجسر الذى يصل بين التراث الكلاسيكي وبين فترة إحيائه الحديثة. ولقد كانت خدمة تاريخية أداها بنتام هى أنه آمن بهذه الفكرة إيمانا راسخا،واتخذ منها مبدأ أساسيا لتفكيره ودعامة رئيسية لمذهبه، وشيد هذا المذهب بجد ومثابرة هائلين، وأمده بثروة ضخمة من المادة التجريبية. ولا يكاد المرء يجد مثلا لأى مذهب فكرى آخر قام واضعه بتنظيم مبدأ واحد فيه ودعمه بهذا الحشد الهائل من التجارب كما يجد لدى بنتام.ذلك لأن الكمية الضخمة من المادة التجريبية،التى أدرجها تحت مبدئه النظري الرئيسي،لم تكن هى وحدها التى اكتُسبت من التجربة،بل لقد كان المبدأ ذاته مكتسبا من التجربة.وهنا نستطيع أن ندرك التضاد الواضح بين هذا المذهب وبين آراء المدرسة الاسكتلندية التى كانت خصما تاريخيا لها. فهناك من جهة مبادئ أولية فطرية فى الطبيعة البشرية،وهى مبادئ تؤكد المعرفة الحدسية وضوحها المباشر،وعليها ترتكز أحكامنا فى القيم. وهناك من جهة أخرى تلك الفكرية البسيطة التى تؤكدها تجارب لاحصر لها،ويمكن تحقيقها فى أية لحظة،وهى القائلة بأن كل سلوك بشرى يحدده ويملؤه السعى إلى اكتساب اللذة وتجنب الألم.وليس فى وسعنا فى هذا المجال أن نتحدث بالتفصيل عن الطريقة التى انتقل بها بنتام من هذا المبدأ البسيط حتى وصل إلى التطبيق الشامل لمبدأ المنفعة،ومنه إلى صيغته الأخلاقية المشهورة القائلة"بأكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس"،وكيف انتقل إلى وصف الحياة الأخلاقية بأسرها،ومنه

إلى إقامة توازن بين اللذة والألم فى السلوك البشري،أو إلى ما يسمى بحساب اللذات**Hedonistic Calculus**،وكيف طبق هذه الأفكار على أشد مجالات الحياة العلمية تباينا،ولا سيما السياسة والإصلاح الاجتماعى.وحسبنا أن نذكر أنه حاول رد مجال السلوك البشري بأسره(الفردى منه والاجتماعى) إلى مبدأ سائد واحد شامل لكل شيء، يطبق باتساق صارم وتجاهل قاس للحجج المضادة.وعلى هذا النحو حاول جمع الكثرة المحيرة للظواهر الأخلاقية فى نظرة عقلية واحدة،وإخضاعها لمذهب محكم البناء. وهكذا ارتفعت الأخلاق عنده لأول مرة(ومعها المجالات العملية الأخرى للدراسة)إلى مرتبة العلم الدقيق،وأضيفت كالعلم الطبيعى،إلى مجال البحث الدقيق.وتتوقف عظمة هذه النظرة،والقدرة على تنفيذها علمياً،على العزل الجرىء، لوجه محدود منفصل، مع تجاهل مترفع لكل الأوجه الباقية.وهكذا اقتطع بنتام، من مجال معقد عديد الأبعاد،سطحا واحد،وقدمه إلينا بكل مظاهر البحث العلمى الدقيق. وتحقق ذلك بجعل مبدأ المنفعة أهم العوامل وإخضاع الحياة الأخلاقية بأسرها لعنصر الكم تماما. وهكذا أزيلت عن الأخلاق كل العناصر الكيفية،وكذلك جميع الشروط الميتافيزيقية والدينية وغيرها،بل لقد سعى بنتام إلى الاستغناء عن الأساس النفسى الذى كان باحثو الأخلاق الإنجليز من قبله ومن بعده يرونه ضرورة لا غناء عنها.

ولقد تأثر التطور التالى للفكر الإنجليزى،سواء خلال حياة بنتام أو بعدها،تأثرا تاما بمذهب المنفعة فى قوته وإحكامه وبنائه المنطقى السليم.ولكن كان من المحتم أن ينحدر هذا المذهب،الذى ادعى أنه نهائى،إلى مرتبة القطيعة الجازمة،وأن يكبل كل الأذهان التى تقع تحت تأثيره بدلا من أن يحررها.وإذا استثنينا أتباع المدرسة الاسكتلندية وعددا قليلا من المفكرين الثانويين وأصحاب الآراء الشاذة،فقد ظل مذهب المنفعة وقتا طويل يفخر بولاء إجماعى له من

الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة من الإنجليز.وبدا هنا أن المشكلات الكبرى فى الحياة والفكر قد حلت أخيرا،ولم يعد هناك مجال للتطور الحر للقدرات الفلسفية،إلا إذا كان ذلك من أجل التوسع فى المبدأ الأساسي بمزيد من الدقة والتفصيل،وتطبيقه على مجالات أوسع.وفى مجال الفلسفة الأخلاقية بدا أن بنتام قد قال الكلمة الأخيرة،ولما كان قد تخلى نهائيا عن المشاكل الميتافيزيقية والدينية، فقد بدا أن أجنحة التأمل النظرى قد أصبحت مهيضة.وهكذا أصبح التمسك الصارم بالمبدأ،وهو التمسك السائد فى مدرسة بنتام،هو أقوى العقبات فى وجه التقدم الفلسفى.

وينبغى أن نذكر،من بين معاصرى بنتام الذين أسهموا بأدوار مستقلة، وساروا فى طريق الفكر النفعى دون أن يلتزموا مباشرة باقتفاء أثره، أسماء جودون**Godwin**ومالثوس **Malthus** وريكاردو **Ricardo**.وهؤلاء الثلاثة معا لا ينتمون إلى الحركة الفلسفية بالمعنى الصحيح بقدر الصحيح بقدر ما ينتمون إلى البيئة الروحية التى تستمد غذاءها من الفلسفة،وبالتالى تزيد الفلسفة ثراء. أما وليام جودون (١٧٥٦-١٨٣٦)، الذى سنذكر هنا كتابا رئيسيا من كتبه كانت له شهرة وأهمية فائقة،هو"بحث فى العدالة السياسية **An Enquiry Concerning Political Justice**(١٧٩٣)،فقد كان أعنف وأقوى هجوما على النظام الاجتماعى القائم من بنتام ذاته.وقد تأثر مباشرة بموجة الثورة الفرنسية، وهو أول مفكر إنجليزى ذى مذهب ثورى.وهو بدوره يرى فى اللذة والسعادة دوافع للسلوك البشري، ويدعو مثل بنتام إلى تحصيل أكبر قدر منها للوصول إلى الحالة المثلى التى ينشدها للمجتمع. وهو يرى أن العقل،الذى يضفى عليه أسمى الحقوق،هو المرشد الوحيد للإنسان ومحرره من الاضطهاد السياسي والاستعباد الدينى. ولقد استمد من التراث الروحى لعصر التنوير والثورة الفرنسية عناصر كثيرة.منها إيمانه المتعصب بالتقدم،وفوضويته،

وحماسته ضد الكهنوت وكل من يموّهون على الناس،وحلمه الإنساني العالمى بالسعادة البشرية،وتأليهه للعقل،وهجومه على النظم الاجتماعية و الأفكار الأخلاقية الشائعة.وقد استطاع التوفيق بين مبادئ عصر التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية فى مذهب فكرى واحد،لما كان قد عرض هذه الأفكار بحماسة دافقة،فقد هز عقول الناس بقوة هائلة، ولاسيما عقول الشعراء الرومانتيكيين. وهكذا وقع فى حبائل إغراء مذهب جودون شعراء مثل كولردج ووردزورث وسَذِى **Southey**وشلى وكثير غيرهم،ووجدوا لزاما عليهم أن يحددوا موقفهم منه،فانتهى بعضهم إلى التحرر منه،وانتهى البعض الآخر إلى الإغراق فيه.

ولقد أخذ توماس ر.مالتوس**Thomas R. Malthus**(١٧٦٦-١٨٢٤)على عاتقه مهمة مهاجمة آراء جودون بما فيها من أمنيات مبالغ فيها عن مستقبل البشرية، وذلك فى كتاب مالتوس المشهور والمفرط فى غرابته:"بحث فى نظرية السكان**Essay on the Principle of Populations**"(وقد نشر لأول مرة عام ١٧٩٨).فأعاد الأمور فى هذا الكتاب إلى نطاق الواقع المرير.فقد كانت نظريته فى السكان، التى أثارت بمجرد ظهورها عاصفة من الاستنكار وسيلا من الردود، موجهة اولا ضدوهم التقدم والاعتقاد بازديار كمال الإنسان والمجتمع على الدوام،وهو الاعتقاد المميز لعصر التنوير.وكانت ترمى إلى إثبات أن مشكلة السكان تكشف لنا عن قانون صارم يهدم أحلام السعادة هذه،هو القانون القائل:إن السكان يتزايدون بمعدل يفوق كثيرا معدل نمو وسائل العيش. وعلى ذلك فليس لنا أن نتوقع زيادة مطردة للسعادة، بل ينبغى على العكس من ذلك أن نتوقع زيادة فى البؤس الفردى والاجتماعى نتيجة لهذه الظروف. وسرعان ما أصبحت تعاليم مالثوس التى تتمشي نتائجها مع اتجاه بنتام الفكرى،جزءا أساسيا من مذهب المنفعة،وكان لها فى التفكير الاقتصادى الإنجليزى تأثير قوى،وإن يكن مثبطا، تجلت آثاره فى التشريع العملى. وظل

هذا المذهب قوة حية حتى ما بعد منتصف القرن التاسع عشر على الأقل. وقد كان تأثر مالتوس بنتام، من الوجهة التاريخية،أقل من تأثره بمفكرين مثل أ.تكر A.Tucker[1] ،وبالي w.palay[2] ناهيك بتأثره بهيوم.الذى اعترف مالتوس ذاته بأنه كان يدين بالكثير لآرائه فى السكان وفيما بعد،استعار داروين من مذهب مالتوس تلك الفكرة الحافلة بالنتائج،فكرة الصراع من أجل الوجود(والتعبير ذاته موجود لدى مالتوس)وبذلك اكتسب وجهة النظر التى سادت أبحاثه البيولوجية.

أما ديفد ريكاردو D.Ricardo(١٧٧٢-١٨٣٢)فقد وضع مذهبا نفعيا فى الاقتصاد فى كتابه"مبادئ الاقتصاد السياسي والسياسة الضريبية Principles of Political Economy &Taxation"١٨١٧،التزم فيه مبادئ مذهب المنفعة بدقة، مع تطبيقه على نطاق أوسع من تطبيق مالثوس له ولا شك أن أمر تقدير الأهمية لهذا الكتاب، الذى يُعد فتحا فى تاريخ الاقتصاد السياسي الإنجليزى، أو اختبار الآراء التى يتضمنها،إنما يقع خارج نطاق كتابنا هذا. والواقع أن هذا الكتاب لم يفقه أهمية إلا كتاب آدم سمث الكلاسيكي،الذى يرتبط به ارتباطا وثيقا، إذ نقل رسالته الفكرية إلى القرن التاسع عشر فى صورة مستقلة. ولقد ظل ريكاردو أقرب من مالتوس إلى آراء بنتام،وذلك بتوسط جيمس مل فى المحل الأول،وإن يكن قد اتفق مع مالتوس فى آرائه الاجتماعية والسياسية الأساسية.وإن التفكير الاقتصادي للقرن التاسع عشر، ولا

---

(١) Tucker(١٧١٢-١٧٩٩)اقتصادى ولا هوتى إنجليزى، أصبح أسقفا لجلوستر Gloucester سنة ١٧٥٨،وكتب فى الأقتصاد والسياسة والدين،واستبق بعض حجج آدم سمث ضد الاحتكارات . (المترجم)

(٢) وليام بالى(١٧٤٣-١٨٠٥) لاهوتى إنجليزى كان زميلا ومعلما فى كمبرذج،ونشر كتاب"مبادئ الفلسفة السياسية والأخلاقية"عام ١٧٨٥، وكان مذهبه قريب الشبه من مذهب المنفعة.وكانت له،بالإضافة إلى ذلك"مؤلفات لها قيمتها الكبرى فى ميدان اللاهوت. (المترجم)

سيما تفكير ماركس،ليدين لريكارود بأفكاره الأساسية. وقد احتلت آراؤه فيما بعد بالتدريج مركز البديهات فى الدراسة النظرية للقوانين والوقائع الاقتصادية.

ويستمر التيار الرئيسي للتفكير النفعى،بعد بنتام،عند جيمس مل (١٧٧٣-١٨٣٦)مباشرة. وكان جيمس مل تلميذا شابا وصديقا وحليفا لبنتام،اقتبس تعاليمه وواصلها كأنها عقيدة موروثة.وهو يمثل معبرا بين بنتام،الذى أعاد بناء المذهب التجريبي من جديد، وبين ابنه جون استورت مل،الذى بلغ بهذا المذهب تمامه.وهكذا كان يحتل أساسا موقع الوسيط.وكانت مهمته هى حفظ التراث حتى يسلمه نقيا صافيا إلى ابنه وخليفته العظيم. ولقد كان جيمس مل أشد المتحمسين للدعوة إلى أفكار بنتام،وأجهر الناس بالأعجاب به.وقد التفت حوله تلك الفئة المسماة"بالمجددين الفلسفيين"،الذين عملوا على تجديد الحياة السياسية الإنجليزية مستوحين روح بتنام.وكان نشاطه التأليفى موجها فى المحل الأول إلى الفلسفة الأخلاقية والدراسات العملية المرتبطة بها، وكذلك إلى التاريخ والفقه ونظرية الدولة والسياسة والاقتصاد السياسي، وفى هذه الدراسة الأخيرة اعترف بأنه تابع لريكارود مباشرة.وقد ارتكز فى كل هذه المجالات على أفكار المدرسة التى تغلغلت فى دمائه، ولم يجد ما يدعو إلى مناقشتها، والتزم بحماسة التلميذ المكتمل وإخلاصه، تلك الصيغة المشهورة فى مذهب المنفعة: تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

ومع ذلك، فقد أدى فى ناحية معينة خدمة هامة ضرورية لمدرسته.ذلك لأن بنتام لم يكد يعبأ بإيجاد أساس نظري لتعاليمه، وهكذا كانت هناك ثغرة مذهبه تحتاج إلى أن تُملأ، ولا سيما وقد أنتجت المدرسة الاسكتلندية المضادة له مؤلفات قيمة،لم يكن من الممكن التصدي لها وإبطال أثرها إلا بمؤلفات متساوية القيمة من الجانب الآخر.وقد أخذ مل على عاتقه هذه المهمة فى أهم كتبه،وعنوانه:"تحليل ظواهر الذهن البشري **Analysis of the phenomena**

of the Human Mind"(١٨٢٩طبعـة جديـدة بإشـراف جـون اسـتورت مل،١٨٦٩). وفى هذا الكتاب وضع الأساس النفسي لمذهب المنفعة. ولقد كانـت لآراء مل فى علم النفس أهمية تاريخية خاصـة،بالإضـافة إلـى وظيفتها بوصـفها أساسا.فقد كان لزاما عليه،لكى يضع هذا الأساس،أن يلجأ إلى الأفكار التجريبيـة القديمة،وعلى ذلك كـان علـى مل أن يلتقط خيط التطـور،أو يصل بين طرفيـه، عند النقطة التى قطعه فيها المفكرون الاسكتلنديون قبل ذلك بنصف قرن من الزمان،أى عند علم النفس الترابطـى كما قالت بـه المدرسة الكلاسيكية الأقدم عهدا. وهكذا اكتسب علم النفس عند مل قوامـه عن طريـق العودة إلـى تعـاليم هيوم وهـارتلى[٣]Hartley،ومـن ثـم فقد كانـت معارضـته صـريحة للمـذهب الحدسي فى المدرسة الاسكتلندية. ولقد عاد ثانية إلى تأكيد أهميـة الفاعليـة الآليـة للذهن،وأدخل مرة أخرى منهج التشريح النفسى، ومعه الكيمياء النفسية، وتشبث بفكرة تحليل الظواهر الذهنيـة إلـى أبسط أجزائها(الـذرات النفسية)،وأحيا من جديد قانون التداعى أو الترابط بوصفه القانون الأساسـى للحيـاة النفسية،وكذلك النظرة الظاهرية **Phenomenalist** فى نظريـة المعرفة،وهكذا أعاد من جديد إلى الحياة كل مجموعة الأفكار المنتمية إلـى النظريـة الفلسفية الكلاسيكية. ولقد اقتربت آراءه من هارتلى أكثر ممـا اقتربت من لـوك وهيوم،ولكنـه امتنـع عن جميع التفسيرات الفسيولوجية، واقتصر على مجرد استطلاع مجال الشعور أو الوعى النفسي. وكانت لديه قدرة فائقة علـى التحليل،كمـا تشبث بإصـرار بمبدئـه الأساسـي فـى التـداعى، وحـسَّن منهجـه، ودعـم مذهبـه،وأتى بمـواد تجريبيـة جديدة،ولكنه لم يتخل أبدا،فى أية نقطـة هامـة، عن الأسس التـى حفظها وأكدها

---

[٣] ديفد هارتلى(١٧٠٥-١٧٥٧)فيلسوف إنجليزى، تعلم فى كمبردج وأصبح زميلا بها، لم تعجبه دراسة اللاهوت، فانتقل إلى الطب ومارسه وأحرز فيه نجاحا،كما كتب فى الفلسفة وعلم النفس،وحاول فى كتابه"مشاهدات فى الإنسان Observations on Man"(١٧٤٩) أن يفسر جميـع الظـواهر الذهنيـة بفكـرة تـداعى المعـانى. [المترجم]

التراث وهنا أيضا لعب مل دوره المميز،أعنى دور الوسيط،وذلك بأن أدى فى مجال الدراسات النظرية نفس الخدمة التى أداها مل فى المجال العملى، أعنى تجديد الفكر بروح الفلسفة الإنجليزية الكلاسيكية. وإن أهميته التاريخية لترجع إلى أنه دفع علم النفس ونظرية دفعة قوية إلى الأمام،ولدت سلسلة طويلة من النتائج الأخرى،وظلت على قوتها حتى قرب نهاية القرن الماضى على الأقل.

ولقد كانت فلسفة جون ستورات مل، وهو أعظم مفكر تجريبى فى القرن التاسع عشر، تمثل نموا عضويا من الوضع الفلسفى الذى أوجده بنتام وجيمس مل.وقبل أن ننتقل إلى الحديث عنه، ينبغى أن نذكر أسماء بعض الشخصيات التى يقع مولدها بين مل الأكبر ومل الأصغر،و التى ترتبط بهما ارتباطا وثيقا. ولقد كان المشرّع جون أوستن **J.Austin**(١٧٩٠-١٨٥٩)، والمؤرخ جورج جروت **G.Grote**،شقيق الفيلسوف جون جروت، الذى سيأتى ذكره فيما بعد ـــ كان هذان من بين الأصدقاء المقربين إلى مل الأب ومل الابن،وكانا فى البداية صديقين حميمين للأب، ثم نمت بينهما وبين الابن صداقة أبوية متينة. ولقد قام أوستن،الذى ظل بضع سنوات أستاذا للقانون فى جامعة لندن،بدراسة منظمة دقيقة لمجال القانون من وجهة نظر مذهب المنفعة،ووضع فى كتابه المشهور:تحديد مجال الدراسة التشريعية **The Province of Jurisprudence determined**(١٨٣٢)،أسس فلسفة للقانون[٤].ولكن علاقته بأوساط مذهب المنفعة قد تعقدت بفعل مؤثرات أتت إليه من المدرسة التاريخية فى القانون ومن الرومانتيكيين الألمان،إذ أنه عاش خلال النصف الثانى من العقد الثالث من عمره فترة طويلة طالبا فى هيدلبرج وبون، حيث تعرف إلى

---

[٤] نشر من أوراقه بعد وفاته كتاب:"محاضرات فى التشريع أو فلسفة القانون الوضعى **Lectures on Jurispr dence,or the Philosophy of positive law (1862)**

شخصيات مثل سافيني Savigny [٥] ،و.أ.ف.شليجل Schlegel[٦] وبراندس Brandis[٧]، وغيرهم.وعلى هذا النحو اكتسب تفسيره أفقا أوسع من حدود التقيد الصارم بمذهب بنتام؛وتبدى ذلك على أنحاء عدة،من أهمها أنه لم يَبْن أخلاق المنفعة على فكرة المنفعة ذاتها،وإنما حاول أن يدعمها بالجزاءات الدينية. اما "جروت"،الذى اشتهر بوصفه مؤرخ اليونان القديمة، فقد كان منذ البداية أميل من أوستن إلى مل الأب،وقد انضم بحماسة إلى مل في جهوده لإصلاح المذهب التجديدى الفلسفى Philosophic radicalism، الذى كان يمثله في البرلمان. غير أن مذهبه الفكرى قد تلقى مؤثرات من مصادر أخرى،أهمها الفلسفة اليونانية،التى كان له بها إلمام واسع(كما تشهد بذلك مؤلفاته عن أفلاطون وأرسطو).وقد حاول فى كتابه الذى نشر بعد موته"شذرات فى الموضوعات الأخلاقية Frgmenta on Ethical sudjects"(١٨٧٦)، وهو مؤلفه المنهجى الوحيد،أن يثبت الطابع الاجتماعى للأخلاق على نحو أفضل مما فعله أصحاب مذهب المنفعة بموقفهم الذى تسوده النظرة الفردية،مؤكدا أولوية المجتمع على الفرد،وواجب الفرد فى الخضوع للإرادة الجماعية للمجتمع.

ونستطيع أن نذكر هنا،إلى جانب أوستن وجروت،أسم السير جون هرشل J. Hershel(١٧٩٢-١٨٧١)ووليام هيوول W . Whewell (١٧٩٤-١٨٦٦).وعلى الرغم من ابتعاد هذين عن دائرة بنتام، فقد قاما بنصيب

---

[٥] فريدريش كادل فون سافيني(١٧٧٩-١٨٦١) مشرع ألمانى مشهور ، كانت له دراسات قيمة فى التشريع القديم، ولاسيما القانون الرومانى . [المترجم]

[٦] أوجست فلهلم فون شليجل(١٧٦٧-١٨٤٥) شاعر وناقد أدبى ألمانى (شقيق كارل فلهلم، أعظم النقاد الأدبيين الألمان) كان أستاذا للأدب فى فيناوبون، واشتهر بترجماته لأعمال كبار أدباء أوروبا، ولا سيما شكسبير،إلى الألمانية. [المترجم]

[٧] ج كريستان أوجست براندس(١٧٩٠-١٨٧٦) شاعر وناقد ألمانى ومؤرخ للفلسفة له مؤلفات فى ميتافيزيقا أرسطو وتاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية. [المترجم]

هام فى الإعداد للأبحاث المنطقية التى أجراها مل الابن. ذلك لأن مل قد وجد فى كتاب الفلكى العظيم هرشل،وعنوانه"بحث منظم حول دراسة الفلسفة الطبيعية.**Discourse on the Study of Natural Philosophy**(١٨٣٠)، مادة زاخرة مستمدة من العلوم الطبيعية استعان بها فى وصف عمليات الاستقراء، بل لقد وجد فى هذا الكتاب أيضا منهجه التجريبي الخاص مطبقا عملياً،وإن لم يعبر عنه بصورة صريحة. ولقد وجد مل قيمة أعظم فى الأبحاث الشاملة التى أجراها هيوول،والمبنية على معرفة دقيقة بنظرية العلوم الاستقرائية وتاريخها، وهى الأبحاث التى عرضها هيوول فى كتابيه العظيمين:تاريخ العلوم الاستقرائية**History of the Inductive Sciences** (١٨٣٧، الترجمة الألمانية ١٨٣٩-١٨٤٢) و"فلسفة العلوم الاستقرائية **Philosophy of the Inductive Sciences**"(١٨٤٠).ولقد كان هيوول يمتاز بمعرفة هائلة للماضى،وفاق فى نطاق معلوماته الموسوعية ودقتها هاملتن ذاته، الذى اشتهر بأنه كان أوسع رجال عصره علما. ولقد استعان مل فى إعداد الباب الثالث من كتاب المنطق(وهو الباب الخاص بالاستقراء)بالمواد التى جمعها هيوول استعانة كاملة،وأقر شاكرا بأنه لولا هذا العمل التمهيدى لما تمكن من إنجاز مهمته. ولكنه فى الوقت ذاته أحس بغريزة صائبة بالتضاد المنهجى القاطع بينه وبين هيوول. فقد رأى فيه ممثلا لما يسميه بالنظرة الألمانية أو"الأولية**a priori**" إلى المعرفة البشرية وقدراتها.والواقع أن هيوول قد تأثر بكانت تأثرا قويا، ورفض المنطق ونظرية المعرفة التجريبيين.ولقد اعترف مثل مل بالأهمية الأساسية للاستقراء،بوصفه عملية استخلاص الحقائق والمبادئ العامة من الوقائع الجزئية فى كل بحث وكشف علمى. ولذا أطلق اسم"العلوم الاستقرائية"على تلك العلوم التى تسمى عادة باسم"الطبيعية".ولكنه لم يجعل الأهمية الأولى فيها لملاحظة الوقائع،وإنما رأى أن الأفكار التى يلعب الذهن

الدور الرئيسي فيها هى عامل لا يقل عن الملاحظة أهمية. وأنه لمما يتفق تماما مع رأى كانت القائل بأن الإدراكات الحسية فارغة،أن يقول هيوول فى مقدمة كتاب"تاريخ العلوم الاستقرائية"المذكور من قبل:إن الشرط الأساسي لكل تقدم علمى هو اتحاد الأفكار الواضحة بالوقائع المحددة.ويطلق هيوول اسم التضاد الأساسي فى الفلسفة،على رأيه القائل:إن الفكرة ينبغى ألا تستقل أبدا عن الواقعة الملاحظة، ومع ذلك ينبغى أن تجذب الواقعة دائما نحو الفكرة. وقد عبر عن ذلك تعبيرا موجزا بليغا فى قوله:"إن التقابل بين الحس والأفكار هو أساس فلسفة العلم. فلا قيام لمعرفة دون توحيد هذين العنصرين،ولا قيام لفلسفة دون الفصل بينهما"("فلسفة العلوم الاستقرائية"،طبعة جديدة،١٨٤٧،المجلد الثانى،ص ٤٤٣)ولقد كان هدف هيوول فى كتابيه العظيمين هو إحياء"الأورجانون الجديد **Novum Organanun**"لبيكن،ورفع هذا الكتاب إلى المستوى المتقدم الذى بلغه العلم الحديث. وهكذا فقد بدأت دراسة الأسس المنهجية للعلم على يد هيوول،وواصلها مباشرة مل فى كتابه"المنطق"،وثبت أن للخلاف الذى نشأ بينهما فيما بعد فائدته الجمة،إذ أثار الاهتمام بهذه المسائل فى الأوساط الفلسفية والعلمية معا.

والآن نصل إلى جون ستورت مل **Jogn Stuart Mill** (١٨٠٦-١٨٧٣)،الذى بلغ عنده المذهب التجريبي الحديث منتهاها،مثلما بلغت التجريبية الكلاسيكية منتهاها عند هيوم قبل ذلك بقرن من الزمان.ويعتقد كثيرون أن مل هو أعظم مفكر إنجليزى فى القرن التاسع عشر.ولكن أيا كان الأمر، فمن المؤكد أنه كان أعظم الكتاب الفلسفيين فى عصره. ومن الملاحظ أنه، مثل بيكن وهبز وشافتسبرى وباركلى[8]وهيوم وبنتام وجيمس مل،ثم سبنسر فيما بعد، لم يشغل أى منصب تعليمى رسمى،ومارس الفلسفة،لا على

---

(٨) كان باركلى مدرسا وزميلا فى"Trinity College"فى دبلن [ناشر الطبعة الإنجليزية]

أنها مجرد بحث علمى أو ثقافى،أو لصالح حلقة صغيرة من التلاميذ والمتخصصين، بل بوصفها رسالة روحية ينبغى أداؤها استجابة لنداء باطن،والجهر بها على الملأ أجمعين. ولقد كان أعظم ناطق بلسان الفلسفة فى عصره،كما أصبح واحداً فى سلسلة القوى الأدبية الخلاقة الهائلة التى مارست تأثيرها مثله على الوجه الروحى للحياة فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر. وإلى مل يرجع الفضل،أكثر مما يرجع إلى أى من السابقين عليه مباشرة، فى تجاوز الفلسفة لنطاقها الضيق السابق،واتساع نطاقها بحيث أصبحت تنتمى إلى مجال الأدب العام،وبذلك أصبح قراؤها كل الصفوة المثقفة فى الأمة. وبفضله أصبح للفلسفة منبر واسع عريض تعلن به عن نفسها، وتبعث فيه قواها، كما اكتسبت بدورها قوة بفضل تأثيرات الحياة الثقافية التى أصبحت الفلسفة محاطة بها.

ويمثل مل،فى تطور الفلسفة الإنجليزية،آخر مركب ضخم عُرض به المذهب التجريبي.فجميع الأفكار الرئيسية فى المذهب التجريبي تتجمع لديه فى وحدة متسقة إلى أبعد حد. ويحدث ذلك،لا على شكل مذهب متناسق منظم بدقة، كما هى الحال عند سبنسر فيما بعد، وإنما بذلك الأسلوب المتحرر الذى يحتل أكبر عدد من مجالات التجربة، لكى يتغلغل فيها بالتفكير الفلسفى،لا لكى يدرجها فى وحدة شاملة أو ليحشرها قسرا فى مذهب مشيد هندسيا. والواقع أن الطريقة الأولى. لا الثانية، هى الأسلوب الصحيح للتفلسف التجريبي،الذى لا يمكنه، بحكم إخلاصه للتجربة فى كل إمكانياتها المتعددة، أن يستسلم مباشرة لفكرة بسيطة،أو يقنع بالتنظيم الصارم فى مذهب.فالتفكير المذهبى،من ذلك النوع الذى احتل فيما بعد مكانة كبيرة لدى سبنسر، عنصر غريب يصعب التوفيق بينه وبين مبادئ المذهب التجريبي. ولما كان مل قد اعتنق هذه المبادئ خالصة،ففى وسعنا أن ننظر إليه،لا إلى سبنسر، على أنه آخر ممثل أصيل للتراث الإنجليزى العظيم.

ولقد تغلغل هذا التراث فى دمائه منذ نعومة أظفاره. فقد خضع تعليمه لأفكار أبيه ولإشراف هذا الأب وحده، دون مدرسة أو جامعة، وذلك وفقا لروح فلسفة بنتام وطبقا لمبادئه تماما. وقد وصف هو ذاته هذه التجربة غير العادية وصفا حيا فى ترجمته الذاتية لحياتهAutobiography(١٨٧٣)،ويكاد يكون فى حكم المعجزات أن هذه التجربة لم تدمره. وهكذا قبل عن طيب خاطر،وبإيمان كامل،تلك التعاليم التى لُقن إياها بإكراه خارجى، وعند ما بلغ الخامسة عشرة من عمره، كان قد أصبح مؤمنا بمذهب المنفعة إيمانا كاملا مصقولا،كما كان متشربا تماما بجميع تعاليم المدرسة، وملما بكل ما يمكن تصوره من أنواع المعارف.ولقد بلغ من استحواذ المذهب عليه أنه أنشأ مع مجموعة من أصحاب الاتجاه نفسه، وهو لم يزل فى السادسة عشرة من عمره، جمعية فلسفية أسماها"جمعية مذهب المنفعة".وكان هذا التعبير،وليس تطبيقاته القديمة المتفرقة،هو الذى أشاع هذا اللفظ على الألسن بالتدريج.وهكذا أصبحت كلمة:صاحب المذهب المنفعى،أو"النفعى"،التى نقشها مل بطريقة صبيانية على رايته،تعنى بالنسبة إليه رمزا لكل ما اكتسبه من الفلسفة عن أبيه:أى أفكار بنتام ومدرسته.

وعندما ما بلغ مل العشرين من عمره،أنتابته أزمة روحية عنيفة، ينبغى أن نلم بها هاهنا،إذ أنها قد تحكمت فى حياته التالية بأسرها.وأطلقت لأول مرة ما كان حتى ذلك الحين حبيسا بفعل تعليمه المصطنع،أعنى طبيعته الباطنة ذاتها.فلم تكن هذه الأزمة،ولا سيما فيما جلبته بعد ذلك من نتائج مثمرة،إلا رد فعل على ضيق الأفق والجمود الذى كانت تتسم به الآراء التى حبسه تعليمه بين جدرانها. ولقد سبق له أن أظهر نوعا من الثورة على نظرية السعادة فى الأخلاق، وعلى الأخلاق الحتمية، وطغيان العقل.فأصبح يدرك لأول مرة الأهمية القصوى للفن والشعر بوصفهما مؤثرين ثقافيين،واعترف لأول مرة

بالحاجة إلى تنمية العواطف والخيال فى التعليم،بالإضافة ملكة الفهم النظرية الخالصة،وبقيمة التهذيب الباطن للنفس الفردية إلى جانب التنظيم المجرد للظروف الخارجية ولقد تكشف له العالم الجديد،الذى أصبح الآن محيطا به من كل جانب، والذى مكنه من اجتياز صدمته الروحية العميقة،تكشف له هذا العالم لأول مرة بفضل استغراقه فى شعر وردزورث **Wordsworth**.

ثم أتته فيما بعد معونات عديدة من مصادر أخرى:أولها اهتمامه الكبير بعبقرية جوته**Goethe**،ثم تعرفه إلى الشاعر والمفكر الرومانتيكى العظيم كولريدج**Coleridge**،الذى اتصل به عن طريق قراءاته الخاصة من جهة،ومن جهة أخرى عن طريق صداقته الشخصية لأصدقاء شبان لكولريدج، مثل فردريك د. موريس **Frederick D. Maurice**وجون سترلنج **Johe Sterling**،صديق كارليل**Carlyle**الذى مات صغيرا، وأخيرا من كارليل ذاته،الذى بدأ فى ذلك الحين يكشف عن العالم الروحى الألمانى لمواطنيه.ولقد كان كارليل فى نظر مل شخصية جذابة من ناحية ومنفرة من ناحية أخرى.وعلى الرغم من مقاومته لتأثيره ، فإنه لم يستطع أن ينأى بنفسه تماماً عن هذا التأثير، الذى لا يُعزى إليه الاتجاه الذى أصبح تفكيره يتخذه فى ذلك الحين فحسب،بل تُعزى إليه أيضا تلك الحدود التى ظل ذلك التفكير محصورا فيها. وعلى أية حال فإن الأمر الذى كان مل على ثقة منه عندئذ، هو أنه قد انشق إلى غير رجعة على طريقة أبيه فى التفكير.

كل هذا ظهر بوضوح فى بحثين نشرهما مل عامى ١٨٣٨و ١٨٤٠ فى"مجلة وستمنستر**Westminster Review**":أولهما كان عن بنتام، والثانى عن كولردج(وقد أعيد نشرهما فيما بعد فى المجلد الأول من كتابه:"أبحاث ومناقشات**Dissertations and Discussions**"١٨٥٩)ويستحق هذان البحثان اهتماما خاصا،إذ أن مل كان فيهما من أوائل من عرضوا التقابل الحاسم

الذى انقسمت به الحياة الروحية لعصره إلى معسكرين بينهما خصومة عنيفة والشخصية التى يتجسد فيها أحد طرفى هذا التضاد، والتى ترمز له بوضوح، هى شخصية بنتام،الذى واصل تراث القرن السابع عشر،أما الشخصية التى تمثل الطرف الآخر ،فهى شخصية كولردج،الذى تركزت فيه تلك القوى الروحية الجديدة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر، وعبرت عن نفسها من خلاله. ولقد أحس مل،الذى كان بحكم الأصل والبيئة والتعليم ملتزما بالانضمام إلى معسكر بنتام،ثم تأثر فيما بعد تأثرا عميقا بعالم كولردج- أحس بالتوتر الذى جعل من هاتين الشخصيتين،ومن القوى الديالكتيكية التى عبرت عن نفسها من خلالهما، قطبين يتنافر كل منها مع الآخر بشدة.وقد أدرك بنظره الثاقب التقابل المطلق بين أفكارهما وآرائهما فى الحياة("إن كل إنجليزى اليوم هو ضمنيا إما مشايع لبنتام أو لكولردج") وقدم لهما وصفا كان فى عمومه صحيحا،فقال:إن مذهب كولردج أنتولوجى،محافظ دينى،عينى،تاريخي،شعرى،أما مذهب بنتام فتجريبي،تجديدى،غير مؤمن،مجرد،واقعى،وعملى فى أساسه.ولقد نظر إلى هذا التقابل، بمعنى أوسع، على أنه يمثل التقابل بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أو بين عصر التنوير والعصر الرومانتيكى،أو بين الروح الإنجليزية والروح الألمانية. وفى الوقت ذاته أحس بضرورة التوفيق بين هذين الضدين وتخفيف توتراتهما،وبنداء باطن يدعوه إلى إيجاد مركب بينهما،واثقا من أن"كل من تسنى له استيعاب مقدماتهما والجمع بين منهجيهما ملك ناصية الفلسفة الإنجليزية فى هذا العصر بأسرها".

ولقد أدت الصدمة التى تلقاها من كولردج، ذلك المفكر الذى عده مل بحق ناطقا إنجليزيا بلسان المثالية الألمانية، إلى إبعاده مؤقتا على الأقل عن التقيد الحرفى بمدرسة بنتام.وقد ناقش فى مقاله عن بنتام مذهب هذا الأخير،وأوضح الأخطاء والنواقص فى تعاليمه.ثم تبرأ،كما قال فيما بعد"على

نحو قاطع من المذهب البنتامى الضيق الأفق الذى تبدى فى كتاباته الأولى".وقد رأى بوضوح أن فلسفة بنتام لم تمس إلا السطح الخارجى للأمور،وأن الأوجه الأعمق والأدق للحياة قد خفيت عليها.أما كولردج فقد ألقى الضوء على هذه الأوجه،ولذا فإن مل قد التمس لديه المشورة فى تلك المسائل الحاسمة التى تخلى فيها-كما كان يعتقد- عن الطريقة التقليدية فى التفكير.فإذا ما تأملنا الآن تفكير مل كما يتمثل فى مؤلفاته الرئيسية،التى تنتمى كلها إلى فترة تالية لهذين المقالين،كان لنا أن نتساءل عن مدى الفائدة التى عاد بها عليه تأثير كولردج،ومقدار تغير وجهة نظره نتيجة لهذا التأثير وإن الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال لكفيلة أيضا بأن تحدد بدقة موقع مل التاريخي.

وينبغى أن يقال أولا:أن تأثره بكولردج، وهو اللفظ المختصر الذى نستخدمه للدلالة على تفتح ذهن مل لتيارات الفكر المنبثقة عن المثالية والرومانتيكية، وقد بلغ أوجه بتأليف هذين المقالين،وإن هذا التأثر لم يزد قوة فى تفكيره المتأخر،وإنما طرأ عليه الضعف.وقد أدرك مل نفسه ذلك عندما عاد بذاكرته فى أواخر حياته إلى تلك المرحلة من تطوره فى ترجمته الذاتية لحياته)،ولاحظ أنه قد أكد أكثر مما ينبغى،فى تلك الفترة،الجانب الملائم لأحد تيارين فكريين(كولردج)والجانب غير الملائم للتيار الآخر وكثيرا ما أكد فيما بعد مناصرته لأفكار القرن الثامن عشر التى كان يعارضها إلى حد ما فى تلك الفترة،وإن لم يكن قد تخلى عنها أبدا. ومن الظواهر الغريبة أن مل،وإن كان قد أطلع على معالم الفكر الألمانى بفضل كولرد وكارليل وغيرهما،فإنه لم يرهق نفسه أبدا من أجل إستعاب المذاهب الفلسفية الألمانية بدقة.وقد كان مستواه فى هذه الناحية أدنى كثيرا من مستوى هاملتن،معاصره الأكبر سنا.صحيح أنه قد تعرف سطحيا إلى شعر جيته،وإلى النظريات التربوبة لبستولاتسى

Pestolazzi [٩]،ثم اتصل فيما بعد بفلهلم فون همبولت[١٠] Wilhelm von Humboldt، غير أن ما كان يعرفه عن الحركة الفلسفية الألمانية من كانت إلى هيجل كان كله تقريبا مستمدا من السماع،ولم يتجاوز بعض الأفكار الغامضة المختلطة فهنا ظل مل محتفظا بتلك العزلة التى تميز كثيرا من المفكرين الإنجليز، مع أن روحه المتحررة كانت فى نواح أخرى متفتحة كل التفتح للمؤثرات الخارجية.حيثما كان يشتم من بُعد وجود مؤثرات ألمانية،كان يقف ضدها ويقلل من قدرها،مفضلا عليها تراثه القومى.فالفلسفة الألمانية كانت فى نظره كتابا ذا أختام سبعة، لم يشعر بأدنى رغبة فى استجلاء أسراره.

ومع ذلك فإن القوة المستمدة من كولردج لن تتركه دون أن تخلّف فيه أثرا.فهو لم يتخل أبدأ على نحو نهائى عن ارتباطاته القديمة،ولم يصل إلى توفيق صحيح بين الأفكار القديمة والجديدة وبفضله أصبحت حركة مذهب المفعة مرنة سيالة مرة أخرى،ففاضت جوانبها من حدودها الضيقة،وكسرت قيدها القطعى. وعلى الرغم من أنها لم تكسب أرضا جديدة واسعة،فقد أصبحت واعية بحدودها الخاصة، وظهر فيها استباق لأفكار جديدة وحياة فلسفية متجددة.ولا يستطيع المرء أن يقول إن التعاليم التقليدية قد حدث فيها تجديد أساسي،ولكن حدث فيها تغير هام، وهو تغيير لم تُرفض فيه التعاليم القديمة فى أية نقطة هامة،وإنما هز أركانها فى نقاط عديدة، وأدخل عليها من آن لآخر

[٩] يوهان هنريش بستولاتسى(١٧٤٦ – ١٨٢٧):عالم تربوى سويسرى، كرس حياته لتربية الفقراء، ولا سيما فى البيئات الريفية،ثم افتتح مدرسة تعليمية خاصة،حاول فيها-دون نجاح كبير- تطبيق نظرياته التربوية الخاصة التى تتلخص فى اعتماد تنمية الشخصية الإنسانية على القوانين الطبيعية، وضرورة التزام التربية لهذه القوانين،واعتماد المعرفة البشرية على الملاحظة التى هى مصدرها الأول. [المترجم]

[١٠] كارل فلهلم فون همبولت(١٧٦٧ –١٨٣٥)،سياسي ولغوى ألماني، وتولى مناصب دبلوماسية هامة،واليه يرجع الفضل فى إنشاء جامعة برلين.وكانت له مراسلات هامة مع كبار الأدباء والشعراء فى عصره.وهو الشقيق الأكبر للعالم الطبيعى والجغرافى الألمانى الكسندر فون همبولت. [المترجم]

تعديلات بلغت حدا لم تعد معه قابلة للدخول فى الإطار القديم.وكما قال بول هنسل **Paul Hensel**(انظر"كتابات وأحاديث قصيرة **Klein Schriften and Vortrage**١٩٣٠،ص ١٣٩ والصفحات التالية) فإن مل قد استخلص من داخل القوالب الثابتة للمذهب التقليدي أفكارا عديدة قام بإحيائها حتى تجاوزت إلى حد بعيد ما يمكن أن تستوعبه تلك القوالب."فحياته بأسرها كانت صراعا باسلا من أجل طبع شخصيته الفردية الزاخرة على تلك القشرة التى غُلّف بها مذهب محدود الأفق".(نفس المرجع والموضع).

وقد أثبت مل امتيازه على جميع معاصريه بإبدائه استعداد للتعليم من أى شخص لديه أى شيء يقوله له (باستثناء الفلاسفة الألمان).ويكاد تفكيره يشف دائما عن تلك الروح التوفيقية التى هى دائما على استعداد للتوسط بين المدارس الفكرية المتعارضة، ولترك الحجج المتناقضة تتفاعل بعضها مع بعض.

ولقد انبثقت فلسفة مل، كما رأينا من قبل، من تربة التراث الإنجليزى ومن ثم فقد بدأ باستغلال ما آل إليه من ذلك التراث بحكم الأمر الواقع فاتبع مذهب المنفعة فى الأخلاق، وتعاليم أبيه فى علم النفس ونظرية المعرفة،ونظريات مالثوس وريكاردو فى الاقتصاد السياسي، كما اقتبس،فى الميتافيزيقا والدين، تلك اللاأدرية التى كانت حظا مشتركا بينهم جميعا. ثم أتاه من الخارج مذهب الأفكار الجديد الذى تجسد فى كولردج وكارليل. ولكن على الرغم من أن هذا المذهب قد هز فلسفته من أعماقها،فإن مل لم يستطع أبداً أن يستوعبه استعابا كاملا. وهناك مدرسة اتصلت بها فلسفة فى عهد متأخر نسبيا(حوالى ١٨٤٠)، هى الوضيعة الفرنسة عند سان سيمون وتلميذه العظيم كونت.ولما كانت هذه المدرسة أقرب من السابقة عليها إلى طريقة تفكير مل. فإنه سرعان ما تفهمها واستوعبها، وأدت علاقاته بكونت،التى اتخذت شكلا

شخصيا عن طريق تبادل الرسائل،إلى وحدة وثيقة للمذهبين. ومن هذه الوحدة نشأ ارتباط فلسفى مبنى على تشابه الهدف والتقارب الباطن بين الآراء. وهكذا انسابت التجريبية الإنجليزية والوضعية الفرنسية، عند مل، مجرى متسع واحد. ومع ذلك مل قد انصرف مستاء عن المرحلة الأخيرة لتفكير كونت: إذ شعر بأن حرية البحث الفلسفى مهددة بالخطر من جمودها شبه الدينى، ورأى لزاما عليه أن يرفضها. أما المدرستان الألمانية والاسكتلندية فقد ظل يعارضهما طوال حياته الفكرية.

ولم يتنبه مل إلا قليلا للاختلافات العميقة بين هاتين المدرستين. وكل ما رآه منهما هو معارضتهما المشتركة لمناهجه الخاصة. وهكذا ظهرت كل فلسفة عصره أمام عينيه فى صورة واحدة، هى صورة التوتر بين الطرف الألمانى-الاسكتلندى وبين الطرف الإنجليزى، أو بين الفلسفة الترنسندنتالية عند كانت، و نظرية الموقف الطبيعى(أو الإدراك المشترك)**Common-sense** عند ريد، ومذهب هاملتن الذى انبثق عن الجمع بينهما،كل هذا من جهة، وبين المذهب التجريبي من جهة أخرى.وهكذا وجد نفسه فى شقاق دائم مع كل مالا ينبثق عن التجربة، أو ما لا يمكن أن يحقق بالتجربة؛ومع الأفكار الفطرية، والحقائق الأولية **apriori**، واليقينيات الحدسية، سواء فى المعرفة وفى الأخلاق وفى أى ميدان آخر. وهو يدرج ضمن هذه الفئة كل ما يفترض أنه مِلك مضمون للذهن البشري السليم، وبالتالى كل هذه العناصر الأساسية ومبادئ الطبيعة البشرية التى ألقى تحليل ريد الضوء عليها.فالأولية**apriorism**، بجميع مظاهرها، ليست فى نظره إلا ملاذا للجهل، يحمّله مل مسئولية فساد كل علم صحيح وكل بحث فلسفى أمين.ولقد كان مذهب هاملتن فى عصره،هو الذى يمثل أقوى قلعة لهذه الفلسفة الحدسية، ولذا أعد نفسه لصراع نهائى معه ومع مؤثراته القوية،ومن هنا كان كتاب مل الخلافى ضد هاملتن(١٨٦٥)هو المرحلة الأخيرة

فى هذا الصراع الطويل بين مدارس متعارضة فى إنجلترا، وبعده دفن هذا الخلاف، الذى انتهى إلى التغلب تماما على الخصم وتأكيد التجريبية الظافرة.

وليس فى وسعنا أن نتناول هنا مساهمة مل فى مختلف مجالات الفلسفة إلا بإيجاز شديد. وأول ما ينبغى أن نتحدث عنه هو مساهمته فى مجال المنطق، لا لأنها هى الأولى بالترتيب الزمنى فحسب،بل لأن لها الأهمية الأولى. فإليه، لا إلى أى شخص غيره، يدين المذهب التجريبي بقيام نظريته المنطقية ونموها.أما السابقون عليه فلا تكاد تكون لهم فى هذا الميدان جهود تذكر[11].صحيح أن هبزولوك وهيوم هم الذين وضعوا الأسس،ولكن مل كان أول من رفع البناء، فأخضع هذا المجال بجميع أطرافه لتنظيم دقيق، وكان – باستثناء بيكن- أول من جعل من الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة موضوعا للبحث. ولقد أحدث فتحا جديدا فى تاريخ المنطق، ليس فقط بفضل الأساس المنهجى الجديد لهذه الدراسة، بل أيضا بفضل الاتساع الهائل الذى أدخله على مجالها.ومن هنا كانت كل الاتجاهات المنطقية التالية،بالقدر الذى تخلت به عن تراث أرسطو أو لم تسر به فى الطريق المثالى الميتافيزيقى أو الطريق الرياضي، مدينة له بفضل ما. بل إنه قد دفع بالمذاهب التقليدية والمثالية إلى التفكير من جديد فى أساس منهجها. وبفضل مل أصبحت للاتجاه النفسانى فى المنطق المكانة العليا طوال سنوات عديدة،ولم تنته سيطرته إلا بعد أبحاث

---

(11) كان الشخص الوحيد الذى أسهم بنصيب مؤكد فى الدراسة المنطقية قبل مل وهيوول،والذى طالما تجاهل الناس جهوده طوال القرن الثامن عشر، هو رتشارد هويتلى R. Whately،أسقف دبلن(١٧٨٧-١٨٦٣).فقد نشر فى عام ١٨٢٦ كتابه "أركان المنطق Elements of Logic" الذى طبع طبعات عديدة. وهو كتاب مدرسي فى المنطق الصورى، على نمط المذاهب القديمة، يعالج أشكال الاستدلال وقواعده، مع اهتمام خاص بالمغالطات المنطقية. ولم يكن مل يدين لهذا الكتاب بأية أفكار خاصة انطوت عليها تعاليمه، وإنما كان يدين له فقط بإحياء الاهتمام بالمشكلات المنطيقية. وفى الفصل الخامس من الباب الثانى (وعنوانه: المنطق الرياضي) يجد القارئ معلومات أخرى من المؤلفات المنطقية فى النصف الأول من هذا القرن.

هوسرل الحاسمة قرب نهاية القرن التاسع عشر. فكل الأبحاث فى الأوجه النظرية والمنهجية للعلم تتخذ نقطة بدايتها من مل قبل غيره، ومهما افترقت عنه فيما بعد، فإنها مدينة له ببدايتها الأولى. فقد كشف مل أرضا جديدة أضافها بأكملها إلى إطار العلم المنطقى،وذلك فى فكرته الخاصة بمنهج تكوين التصورات العلمية ومنهج البحث الدقيق عامة. ولقد كان بحثه فى منطق العلوم الطبيعية، الذى عرضه فى الفصول الأساسية المتعلقة بالاستقراء، هو أفضل بحث منهجى فى هذا الميدان، إذا ما قورن بجميع المحاولات السابقة من نوعه، هذا فضلا عن تلك المحاولة الأولى لتكوين منطق للعلوم الذهنية، وهى المحاولة التى أضافها إلى ما سبق. صحيح أنه لم يتمكن، حتى ذلك الحين، من إدراك الفروق الرئيسية بين منهجية العلوم الطبيعية والعلوم الذهنية، وأنه أيد بحماسة زائدة ادعاء العلوم الطبيعية أنها هى التى تحتل المكانة العليا، غير أنه أدرك أن ثمت مشكلة منطقية هامة ها هنا، وكان من أوائل من أدرجوا فى مجال المنطق مجموعة من العلوم التى كاد المناطقة الآخرون يتجاهلونها تماما. هذه حقائق ينبغى ألا ينساها المناطقة المتأخرون والكتاب فى مناهج العلوم الذهنية، إذ أن الكثيرين منهم لا يعترفون اليوم إلا نادرا بقيمة جهود مل. وقد حاول مل أن يحل هذه المشكلة بالنظر إلى طريقة العلم الذهنى على أنها موازية بدقة لطريقة العلم الطبيعى، وبهذه الموازاة وحدها اعتقد أن من الممكن جعل الدراسات الذهنية علمية بالمعنى الدقيق.ويمكن القول بوجه عام إن كتاب مل فى "المنطق" (الذى ظهر أولا فى مجلدين، فى سنة ١٨٤٣،بعنوان"مذهب فى المنطق،النظري والاستقرائى **Asystem of Logic, Ratiocinative and Inductive**هو أدق وأشمل تطبيق لمبادئ المذهب التجريبي فى بريطانيا.وفيه طرد مل"الأولية**apriorism**"من آخر وأقوى معاقلها، ولم يتوان عن استخلاص أجرأ النتائج. وهكذا سار شوطا أبعد بكثير من كل السابقين عليه،

حتى من هيوم ذاته:إذ لم يجرؤ هؤلاء على مهاجمة المنطق فى هذا الموضع أو ذاك،وكانوا يخشون التدخل فى مجالات معينة ثبّت أركانها تراث دام قرونا عديدة.أما مل فقد اكتسح كل شيء، وأوضح أن البديهيات المنطقية والقضايا الرياضية ذاتها ليست إلا استقراءات من التجربة."فنحن لا نرى ما يدعو إلى الاعتقاد بإمكان وجود أى موضوع لمعرفتنا،سواء أكان تجربتنا أو ما يمكن أن يستخلص من تجربتنا بالتمثيل، أو بوجود أية فكرة أو شعور أو قوة فى الذهن البشري،تحتاج لتبريرها ولظهورها إلى أن ترد إلى أى شيء عدا تجربتنا". هذه النغمة الرئيسية تتردد وكأنها إيقاع أساسي من بداية كتاب"المنطق" إلى نهايته.

كذلك يحاول مل، فى ميدان نظرية المعرفة،أن يعرض وجهة النظر التجريبي النفسية فى طابعها المنطقى الخالص.وأهم مؤلفاته التى قدم فيها هذا العرض بطريقة شاملة هو كتابه الفلسفى الثانى"اختبار لفلسفة السير وليام هاملتن**Examination ofsir WilliamHamilton'sPhilosophy**(١٨٦٥). ويعد هذا الكتاب المؤلف الرئيسي للتجريبية الحديثة فى نظرية المعرفة،مثلما كان كتاب"التحليل" لجيمس مل مؤلفها الرئيسى فى علم النفس.وهنا تصل قدرة مل على العرض الواضح الطليق، والمجادلة العملية النقدية إلى أقصى درجات تطورها.غير أن مذهبه فى المعرفة أقل فى أهميته الفلسفية بكثير من مذهبه فى المنطق.فهو لم يكتشف هنا أرضا جديدة،وإنما حقلا زرعه من جديد،وسبق أن استغله استغلالا كاملا ممثلو التجريبية الكلاسيكيون،الذين انتفع مل نفسه من أبحاثهم.وهكذا فإن الطابع الغالب عليه فى هذا الميدان هو العودة إلى الأفكار القديمة لباركلى وهيوم،وعلى الرغم من أنه توصل إلى بعض الصيغ الجديدة،فإنه لم يضف إلى المعرفة إضافة حقيقية.وتتلخص وجهة نظرة فى القول بصيغة محددة بدقة للمذهب الظاهرى **Phenomenalism**،الذى كانت أهم تعاليمه هى تلك المتعلقة بطبيعة المادة والذهن.وهو يتوصل إلى حل لمشكلة

العالم الخارجى(أو المادة)خلال محاولته تجنب المذهب الحسي الساذج(Crude Sensationalism)،وذلك في صيغته المشهورة:"الإمكانات الدائمة للإحساس".فمفتاح المشكلة لا يبدو لديه فى الإحساسات التى هى ماثلة مباشرة للوعى،والتى هى فى تغير دائم وتفتقر إلى كل دوام وثبات،وإنما فى توقعنا،فى ظروف معينة،إمكان ظهور إحساسات معينة،وفى كون هذه الإحساسات الممكنة تتصف بالثبات والدوام.غير أنه لم يدرك أن تصورى"الإمكان" و"الدوام"يفترضان مقدما تنظيما موضوعيا للأشياء،وأنه بذلك يتخلى عن المذهب الحسي بمعناه الدقيق،إذ أن هذا المذهب الأخير يرد كل وجود حقيقى إلى الأحاسيس وارتباطاتها.وهو يعالج مشكلة الذهن أو الأنا على نفس النحو.فهو يتفق تماما مع نظرية"الحزمة"(bundle- theory)عند هيوم،إذ يعرف الذهن بأنه سلسلة أحاسيسنا كما تتبدى فعلا فى الوعى، والزيادة الوحيدة التى يدخلها على هذه النظرية هى إضافته إلى الأحاسيس الماثلة مباشرة تلك الإمكانات اللامتناهية للإحساس والانفعال،التى يكفى توافر شروط معينة لكى تظهر مباشرة؛وهذه الشروط قائمة دائما بوصفها إمكانات،سواء أحدثت بالفعل أم لم تحدث. ومع ذلك فإنه يدرك تلك الحقيقة الفريدة،وهى أن حزمة الأحاسيس هذه واعية بذاتها من حيث هى ماض أو مستقبل،بحيث يكون علينا إما أن ننظر إلى الأنا على أنه شيء يختلف من حيث المبدأ عن سلسلة الأحاسيس أو إمكانات الإحساس،أو أن نقبل الموقف الغريب الذى يوجد فيه شيء هو حسب تعريفه، مجرد سلسلة من الأحاسيس،ويكون فى الوقت ذاته واعيا بذاته بوصفه سلسلة. ولم يستطع مل أن يتخلص من هذا المأزق،ولا أن يقرر مراجعة"نظرية الحزمة" بحيث يجعلها أقرب إلى أن تكون مذهبا للأنا بوصفه مبدءا روحيا للوحدة.فهو يكتفى بملاحظة هذه الحقيقة الغامضة،ويرفض القيام بأية محاولة لتفسيرها.وعلى أية حال فإن توقفه الفجائي إزاء هذه المشكلة وغيرها يدل على

أنه قد اضطر فى أحوال كثيرة إلى أن يغمض عينه بقسوة عن الضوء الوضاح لبصيرته النفاذة،حتى يظل مخلصا للمذهب التقليدي لمدرسته.وعلى الرغم من أن ثقته بهذا المذهب قد قلت بالتدريج،فإنه لم يجهر صراحة بخروجه على هذا التراث لا فى هذه المسألة ولا فى غيرها من المسائل.

فهو لم يفعل ذلك فى ميدان"الأخلاق"التى عرضها بوجه خاص فى كتابه:"مذهب المنفعة **Utilitarianism**"،سنة ١٨٦٣، والتى يتعين علينا أن نعرض لها هنا بإيجاز.فهنا يبدأ مل من المذهب النفعى الصريح عند بنتام وأبيه جيمس مل،ولكنه،على الرغم من عدم تخليه نهائيا عن مبدأ المنفعة، قد وصل خلال تطوره إلى نظرية أخلاقية تفوق النظرية التقليدية صقلا وجاذبية بكثير،حتى ليجوز للمرء أن يقول إن مل قد حول الأنغام الخشنة المزعجة إلى سلم موسيقي أرق وأعذب.فحساسيته الأخلاقية الرفيعة،المصحوبة بشعور مرهف فى تقديره للقيم،لم تستطع أن تقنعه بمذهب يرد كل فعل بشري إلى السعي إلى اللذة والسعادة،ويعبر عن جميع مشاعر اللذة والسعادة بطريقة كمية محضة.وصحيح أن مل يفاضل بين مشاعر اللذة وعدم اللذة،وأنه كان فى ذلك نفعيا بحق،غير أنه يدرج فى حسابه فروقا كيفية أيضا،إذ لا يقتصر فى تقديره لمشاعر اللذة على كميتها،بل يقدرها أيضا تبعا لمدى علو قيمتها.وهكذا فإن القيمة الأرفع مرتبة يمكن أن ترجع كفتها على قيمة من مرتبة أدنى،ويمكن أن يعد المرء شخصية أخلاقية أرفع إذا كانت الأنواع العليا من القيم أوضح ظهورا لديه من الأنواع الدنيا.وهكذا فإن مل حين يؤثر الحديث عن صالح البشر على تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس،وحين يتحدث فى فلسفته الأخلاقية عن الواجب والشخصية أكثر مما يتحدث عن السعادة والمنفعة، وحين يجعل القيمة الأخلاقية للإنسان مرتبة أعلى من مجرد السعي إلى تحصيل اللذة، وحين يجعل المثل الأعلى للأخلاق مرتكزا،آخر الأمر،على النمو المتكامل

المتناسق للشخصية، في كل ذلك كان مل يستخلص نتائج ذلك التصويب الهام الذي أدخله على الصيغة الأساسية لمذهب المنفعة.وبالمثل خفف مل من حدة النزعة الفردية للمدرسة بالتوفيق بينهما وبين نوع معتدل من الاشتراكية.ومن السهل أن يرى المرء في ذلك مجرد نبيذ جديد يصب في زجاجات قديمة.والواقع أن الأسس المنهجية عند مل تماثل نظائرها لدى أسلافه،غير أن المحتوى قد طرأ عليه تغير غير قليل.فمل يقف على مشارف نظرة جديدة إلى الحياة،كان لديه عنها إحساس تنبؤى واضح،وإن لم يكن التزامه قيود التراث قد حال دون تمكنه من إدراكها على نحو قاطع.

وسوف أضع اللمسات الأخيرة في الصورة التي أحاول رسمها لتفكير مل بلمحة عن موقفه من المسائل الميتافيزيقية والدينية.ففي ترجمته الذاتية لحياته نجد الفقرة المعبرة الآتية:"أنني في هذه البلاد،واحد من الحالات القليلة جدا التي تمثل شخصا لم يتخل عن إيمانه الديني،وإنما لم يكن لديه مثل هذا الإيمان قط.فقد نشأت في حالة سلبية بالنسبة إليه"وبعد مرور وقت كبير كتب مل"ثلاثة أبحاث في الدين**Three Esesays on Religion**،وهي أبحاث أثارت دهشة عامة عندما نشرت بعد وفاته. ففيها لم يعد يتمسك بموقف الشك غير المكترث من المسائل النهائية،وإنما يناقشها بطريقة تحفل بالنظر الفلسفي الدقيق،وإن يكن يتحسس طريقه بحذر نحو آراء إيجابية عن النظام الكوني،وعن معنى الألم في العالم،وطبيعة الله،ومسائل ميتافيزيقية أخرى.وهو يبدى،في اختباره الدقيق للطريق الذي ينبغي أن يؤدى به من الأسس التجريبية لتفكيره،إلى محاولة الإجابة عن المشكلات المتعالية،يبدى ميلا واضحا إلى فكرة وجود مبدأ إلهي للعالم.وهو يرى في هذا المبدأ كائنا له أعلى درجات الكمال الأخلاقي،ولكن ليست له قدرة لا متناهية. وهكذا يرى أن فكرة الإله المتناهي،الذي يسير بالكون،في صراعه الدائم ضد المبادئ السلبية للعالم نحو

تطور يزداد على الدوام ارتقاء،والذى يحتاج،لذلك،إلى التعاون الإيجابى من جانب الإنسان- يرى أن هذه الفكرة تنسجم على أفضل نحو مع التجربة الأخلاقية والدينية،وهى فكرة ثبت فى كثير من الأحيان أن لها فائدتها فى العصور التالية.وعلى الرغم من استحالة التوفيق بين هذه المرحلة الأخيرة فى تفكير مل،وبين الآراء التى ورثها حول هذه المسائل،فإن هذه المرحلة لا تتناقض مع تطوره الفلسفى الخاص.وهى تكشف بوضوح عن أفكار كانت كامنة خلال المجرى العام لتفكيره،ولم تتكشف تماما لسبب واحد، هو أن المذهب الذى ورثه قد أدى إلى كبتها.

ولقد كان"ألكسندر بين **Alexand Bain**(١٨١٨-١٩٠٣)أنبغ تلاميذ مل، كما كان من أصدقائه المقربين،وكان يدين له الفضل فيما أحرزه من تقدم.وكان ينحدر،مثل مل وأبيه،من أصل اسكتلندى،كما شغل فيما بين عامى١٨٦٠و١٨٨٠ كرسي الأستاذية فى المنطق بجامعة أبردين. ويرجع الفضل إليه،وإلى نجاحه بوصفه أستاذا،فى احتلال المدرسة التجريبية الجديدة لأول مرة المكانة التى تستحقها فى الأوساط الأكاديمية،وفى امتدادها إلى شمال المملكة،حيث كانت المدرسة الاسكتلندية تسيطر على الميدان حتى ذلك الحين،وحيث توطدت أيضا،منذ عهد قريب،دعائم المثالية.وهكذا فإن"بين"وفريزر،الذى يمكننا أن نعده الحارس الذى كان يحمى مؤخرة المدرسة الاسكتلندية فى تقهقرها،وكذلك أ.كيرد**Caird**،هؤلاء الثلاثة ظلوا فى وقت واحد،وطوال سنوات عديدة،يمثلون،فى الجامعات الاسكتلندية،المدارس الفلسفية الرئيسية الثلاث للفلسفة الإنجليزية فى القرن التاسع عشر،وفى ذلك الوقت كانت المدرسة الاسكتلندية فى تدهور،والتجريبية فى أعلى قمتها،والمثالية فى طريقها إلى الصعود.

ولقد كان"بين"يتميز إلى جانب عمله فى التدريس،بالنشاط وغزارة التأليف فى ميدان علم النفس والمنطق والأخلاق والتربية والنحو والبلاغة،ولكن أهم ما اشتهر به هو إنتاجه فى علم النفس.وأهم مؤلفاته كتابان عظيمان كان لهما تأثير واسع،هما"الحواس والعقل**The Senses and the Intellect** (١٨٥٥) و "الانفعالات والإدارة"**The Emoticns & the Will**(١٨٥٩) ،وفيهما عالج ميدان الحياة الذهنية بأسره بصورة أدق وأشمل من أية محاولة سابقة،واستمر سائرا فى الطريق المباشر لعلم النفس الإنجليزى عن طريق ربط آرائه بمل الأب أكثر من الأبن،الذى لم يتعهد هذا الميدان من ميادين الدراسة بنظام،وإن لم يكن قد تجاهله تماما ولقد استعان مل ذاته بتلميذه"بين"فى إعداد كتابه"المنطق"وتعاون معه هذا الأخير فيما بعد تعاونا مثمرا وتلقى منه مساعدة هامة،ولذلك نظر إليه على أنه خليفته الصحيح فى عمله.

وعلى الرغم من أن علم النفس عند"بين"قد نشأ من تراث المدرسة الإنجليزية،التى التزمها التزاما تاما،سواء فى مناهجها فى البحث وفى مسلماتها الفلسفية،فإنه يكشف فى نواح عديدة عن تقدم يتجاوز الوضع القديم، وتظهر فيه دلائل تبشر بالفترة المقبلة للمذهبين التطورى والإرادى(**evolutionism & voluntarism**) ويتمثل تعلقه الشديد بالتراث فى تقديره الواضح للوقائع،واحترامه للعلوم الدقيقة.وجمعه واستغلاله لكميات هائلة من مواد البحث كما يتمثل أيضا فى منهجه الوصفى التحليلى،واحتفاظه بمبدأ الترابط (أو التداعى)،ويتمثل أخيرا فى رفضه للميتافيزيقا النظرية الخاصة حول جوهر النفس وقد تميز عن مل وأبيه،اللذين اقتصرا على علم النفس المتعلق بالوعى،بأنه وسع آفاق علم النفس فى اتجاه علم وظائف الأعضاء،مثلما فعل"هارتلى"من قبله،وإن لم يكن قد اتبع فى ذلك أسلوب هارتلى الغامض،الذى جمع بين الصيغة الدقيقة والصيغة الميتافيزيقية،وإنما انتفع إلى أقصى حد

بالنتائج الفسيولوجية التى كانت متوافرة فى ذلك العصر،ولا سيما تلك التى قدمها"يوهانس مولرJohannes Muller" [١٢]،وبذلك وضع علم وظائف الأعضاء،بكل عتاده،فى خدمة علم النفس.وقد بحث فى العلاقات بين الظواهر النفسانية وبين نظائرها فى المخ والجهاز العصبى،ورد العمليات النفسانية العليا إلى أسسها الغريزية وشروطها العضوية،كل ذلك دون وجود أى دافع من النظر الفلسفى المحض،بل مع التزام حدود العلم الدقيق.ولكن على الرغم من أن"بين"لا يستخلص أية نتائج مادية،بل إنه يرفضها صراحة،فإنه يذهب فى رده الحياة الذهنية بأسرها،ومجال الوعى كله،إلى عمليات مادية إلى حد يصبح معه مهددا على الدوام بالوقوع فى هوة المادية،ولا يعصمه عنها إلا تحويله علم النفس إلى علم طبيعى دقيق،ونجنبه كل قرار فلسفى نهائى.وكما أن محاولة هارتلى الأولى لبناء الحياة الذهنية على عمليات علم وظائف الأعضاء لم تفلت من الوقوع فى المادية إلا بفضل إيمانه الدينى القوى،فإن هذه المحاولة الثانية التى قام بها"بين"لم تفلت من مصير مماثل إلا بفضل اهتمامه بالمنهج العلمى الدقيق.

وقد عمل"بين"على توسيع نطاق علم النفس المبنى على الترابط (التداعى) وتحسينه فى نواح هامة،وأدخل أفكارا جديدة متعددة فى إطاره الجامد.ولم يقتصر،كما اقتصرت هذه المدرسة فى علم النفس،على الاهتمام بالعقل وحده،وإنما اعترف اعترافا كاملا بالعوامل العاطفية والدوافع الأولية والغرائز والانفعالات،الخ،كما اعترف بالأهمية الحاسمة لمجال الإرادة بأسره فى تكوين العلميات النفسانية وتوجهها. وهكذا كان هو أول عضو فى مدرسته

---

(١٢) يوهانس مولر(١٨٠١-١٨٥٨):عالم فسيولوجي ألماني،يعد مؤسس علم وظائف الأعضاء الحديث.كان استاذاً لعلم وظائف الأعضاء وللتشريح فى جامعة بون ثم فى جامعة برلين.وكان لكتابه"بحث فى فسيولوجيا الإنسان"تأثير عظيم.وقد درس الجهاز العصبى،ثم التشريح المقارن فيما بعد. [المترجم]

يحاول الخروج على آلية الترابط السلبية،والاعتراف بإيجابية الحياة الذهنية وتلقائيتها.كذلك حاول التخلص من فكرة تفتيت النفس بالنظر إليها على أنها عملية سيالة أو متصلة،أكثر منها مجموعة من العناصر المترابطة.وكان في ذلك كله يعمل حسابا لعنصر الإدارة وما يناظره في المجال الفسيولوجي،وعلى الرغم من أنه كان بعيدا عن الآراء التطورية(إذ أن أول كتابيه الهامين قد ظهر في نفس الوقت الذي ظهر فيه كتاب " مبادئ علم النفس" لسبنسر، وثانيهما قد ظهر في نفس العام الذي ظهر فيه"أصل الأنواع"لداروين)،فإنه استشهد في تفسيراته بعوامل فسيولوجية وبيولوجية،واستعان أكثر ممن كانوا قبله بالمنهج التكويني(**genetic**).ومن الجوانب الأخرى الهامة في أعماله،نظريته في الانتباه،التي أكد فيها أهمية عنصر الإيجابية،وإحياء نظرية هيوم في الاعتقاد**belief**،ومناقشته لمشكلة العالم الخارجي في صدد نظرية المعرفة.فالشيء الخارجي ليس في رأي"بين"مجرد ناتج لسلاسل من الحاضرات الذهنية المرتبطة ارتباطا وثيقا،والتي نتلقاها سلبيا،وإنما هو عامل مُفترض ضمنا في سلوكنا العملي،يطلق فينا طاقات توترية،ويضع نفسه،من ناحيته الخاصة،في مقابلها.ويرى "بين"أن أصل اعتقادنا بحقيقة خارجية أو منفصلة إنما يكمن في الشعور الذاتي بمثل هذا التقابل. وهنا أيضا تحل وجهة النظر العاطفية والإرادية**voluntarist**محل الحسية**Sensationalism**والعقلية.

وتوجد في كتابات"بين"تفصيلات عديدة كهذه توحي بالتطور التالي لعلم النفس كما تمثل لدى سبنسر"وفنت **wundt** [١٣]"و"وورد **ward**" و "ستوت**stout**"وغيرهم.ومع ذلك فإن مذهب "بين"يظل على إجماله

---

[١٣] فيلهلم ماكس فنت(١٨٣٢–١٩٢٠)عالم فسيولوجي ونفساني ألماني،كان أستاذا للفسيولوجيا في ليبتج.وله أبحاث عظيمة القيمة في علم النفس التجريبي،كما ألف عن الأعصاب والحواس،والعرقات بين علم النفس وعلم وظائف الأعضاء،والمنطق،والأخلاق. [المترجم]

ترابطيا،أو هو على الأقل يعود دائما إلى النظرية الترابطية.وفى كتاباته يتضح،كما اتضح فى كتابات مل،أن أغلال المدرسة أقوى من الكشف الجديد.صحيح أنه قد هز هذه الأغلال،ولكنه لم يستطيع تحطيمها.إذ على الرغم من أنه جعل لتلقائية الحياة الذهنية مكانة أبرز كثيرا مما جعله أى مفكر سابق عليه،فإنه يتضح آخر الأمر أن مصدر هذه التلقائية لا ينبغى أن يلتمس فى النفس ذاتها بقدر ما يلتمس فى عوامل فسيولوجية وعضوية كالإحساسات العضلية والحركات المنعكسة وتخفيف التوتر،الخ،وهى عناصر يبنى عليها كل الظواهر النفسانية.وهو لا يعترف أبدأ اعترافا صريحا بالطابع الإيجابى للعمليات النفسانية بما هى كذلك،أو للطاقة الذهنية على التخصيص.

وإذن ففضل"بين"إنما ينحصر أساسا فى توجيهه علم النفس التجريبي وجهة أقرب إلى الطابع التقدمى الحديث.أما لو قارنا بقية أعماله بهذا العمل،لوجدنا أهميتها التاريخية أقل كثيرا.مهما بدت فى أيامه مفيدة.ويعد"بين"آخر ممثل هام المدرسة مل تظهر لديه آثار من روحه،وإليه يرجع الفضل،أكثر مما يرجع إلى أى شخص آخر،فى حفظ تراث مل طوال جيل كامل بعد وفاته.ذلك لأن نشاطه التأليفى الجم قد امتد حتى نهاية القرن التاسع عشر،بينما طالت حياته حتى القرن العشرين.

ونستطيع أن نذكر،من بين معاصره"بين"الأحدث عهدا الذين واصلوا حفظ تراث المدرسة،أسماء"فولر"و"كروم روبرتسن"و"سلى" وقد دار الجزء الأكبر من النشاط الفلسفى لهؤلاء المفكرين الذين أتوا فى اعقاب فلاسفة عظام،فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر.وتناول مجالات المنطق ونظرية المعرفة والأخلاق،والأهم من ذلك كله علم النفس."فتوماس فولر **Thomas Fowler**"، (١٨٣٢-١٩٠٤)الذى كان عميدا لكلية"كوربس كريستى **Corpus Christi**"وأستاذا للمنطق فى أكسفورد من ١٨٧٣إلى ١٨٨٩،قد حول"منطق"

مل إلى مؤلف مدرسي ميسر وشائع الاستعمال(هو"أركان المنطق،الاستنباطي والاستقرائي The Elements of Logic, Deductive &Inductive في مجلدين،عام ١٨٦٩)وكتب عن المذهب التجريبي الكلاسيكي(فألف كتبا عن بيكن ولوك وشافتسبري وهتشسون) وعالج المشاكل الأخلاقية في كتاب شائع(الأخلاق التقدمية Progressive Moralit،١٨٨٤)وفي كتاب آخر أقرب إلى الطابع العلمي الدقيق(مبادئ الأخلاق Principles of Mcral،الجزء الأول في ١٨٨٦ والجزء الثاني في ١٨٨٧).وقد عاد الكتاب الأخير إلى أفكار الفلاسفة الأخلاقيين الإنجليز في القرن الثامن عشر،محاولا التمييز بوضوح بين الجزء الذي يفرضه الشعور الأخلاقي وبين ذلك الذي يفرضه القانون والمجتمع والدين.وبذلك أراد أن يثبت الاستقلال الذاتي للمجال الأخلاقي،معرفا ذلك الجزاء بأنه شعور الرضا او السخط الذي نحس به عندما نكتفي بالتفكير في أفعالنا الخاصة،دون أي رجوع إلى سلطة خارجية.وقد أكد الطابع التقدمي للأخلاق،وعزاه إلى الزيادة التدريجية في دقة الحساسية الأخلاقية وتهذيبها،كما عزاه إلى العناصر العقلية في الفعل الأخلاقي أكثر مما عزاه إلى العناصر العاطفية فيه.وكان،مثل مل،يمثل مذهبا نفعيا معتدلا،واعتراف بالفروق الكيفية بين مشاعر اللذة وانعدامها،وأدرك عدم تطابق الدوافع الأخلاقية العليا والدنيا.وقد استبدل بمبدأ المنفعة في صورته الخشنة الساذجة،فكرة الرفاهWelfare or Well-beingالتي فهمها تماما بمعنى" السعادةeudaimoniaعند أرسطو.

أما المفكر الاسكتلندي جورج كروم روبرتسون G.Groom Robertson(١٨٤٢-١٨٩٢)فكان أقوى من السابق كثيرا وأقل خضوعا

للتراث.وكان تلميذا وزميلا"لبين".ودرس في برلين(على ترندلنبرج[١٤] Trendelenburg وديبوا ريمون[١٥] Du Bois- Reymond وفي جيتنجن (على لوتسه[١٦] Lotze)،كما درس في باريس،وشغل منذ عام ١٨٦٧حتى وفاته أستاذية الفلسفة في الكلية الجامعية(يونيفرستي كوليدج)بلندن وكان هو أول من شغل هذا المنصب.وقد قام روبرتسون بدور مفيد في دعم الدراسات الفلسفية وتشجيعها في الجامعات،وكان من أقوى الشخصيات الفلسفية في أيامه،وهي صفة اكتسبها بتأسيسه لمجلة"مايندMind"الفلسفية التي ظل عدة سنوات رئيسا لتحريرها.وهذه المجلة تعد أهم نشرة فلسفية في البلاد الناطقة بالإنجليزية،وكانت فكرة تأسيسها،في عام ١٨٧٦ ترجع إلى "بين"،ويمكن القول إنها لا زالت حتى اليوم متأثرة بروح رئيس تحريرها الأول .ولقد كانت المجلة عندئذ ملتقى لأكثر المدارس الفكرية تنوعا.وقد كرس روبرتسون،بعد أن تتلمذ على"بين"،معظم جهوده لعلم النفس؛ولم يكن يميل إلى تأليف الكتب [١٧]؛ولكن جهوده انصرفت إلى التوسع في دراسة مشكلات منفصلة من علم النفس،بدلا من أن تتجه إلى معالجة ميدان الظواهر النفسانية كله بالتفصيل

---

(١٤) فريدرش أدولف ترندلبرج(١٨٠٢-١٨٧٢) فيلسوف ألماني،وكان أستاذا بجامعة برلين من سنة ١٨٣٣إلى وفاته،له مؤلف عام في فكرة الحق الطبيعي المبني في الأخلاق ،وفي تاريخ نظرية المقولات،وفي منطق أرسطو. [المترجم]

(١٥) إميل ديبوا ريمون (١٨١٨-١٨٩٦) عالم فسيولوجي ولد في برلين وتوفي بها وقد ارتبط اسمه بوجه خاص بالأبحاث في الكهرباء الحيوانية،التي ألف فيها كتابه الأساسي. [المترجم]

(١٦) رودلف هرمان لوتسه(١٨١٧-١٨٨١) فيلسوف مثالي ألماني ،درس الطب والفلسفة،وكان أستاذا بجامعة ليبتسبح وجوتنجن. وله مؤلفات هامة في علم وظائف الأعضاء والميتافيزيقا والمنطق، ولكن أهم مؤلفاته هو"العالم الأصغر الذي عرض فيه مثاليته النحالية عرضا شاملا . [المترجم]

(١٧)لم ينشر روبرتسون ذاته سوى كتاب صغير،ولكنه رائع، عن هبز (١٨٨٦) وأبحاث ومقالات متعددة في مجلات دورية ومجموعات، وقد نشرت معظم مقالاته بعد وفاته بعنوان " مخلفات فلسفية Philosophical remains" (١٨٩٥)، كما نشر في (١٨٩٦) مجلدان من محاضراته هما " أركان الفلسفة العامة " Elements of General phil، " و" أركان علم النفس Elements of Psychology"

(كما فعل"بين").وكان مما أعانه على ذلك ذهنه التحليلى المدقق، وقدرته النقدية الفائقة،مما أتاح له القيام بأبحاث رائعة فى التحليل النفسي،كأبحاثه فى الإدراك الحسي والذاكرة والعلميات الفكرية والنزوع الإرادى،وهى أبحاث كان منها ما فاق مستوى أستاذه بكثير.وعلى الرغم من أنه كان،على وجه العموم،من أنصار المذهب التجريبي،فإنه لم يسمح لنفسه بالتقيد بأغلال التعاليم الصارمة للمدرسة،وإنما كان على الدوام تواقا إلى توسيع أفقه الذهنى وتعميق معلوماته الفلسفية.وكانت لديه معرفة شاملة دقيقة بمجال تاريخ الفلسفة بأسره،كما كان ملما إلماما واسعا بمؤلفات كبار الفلاسفة الألمان،ولا سيما كانت .وكان مقتنعا اقتناعا عميقا بحاجة الفلسفة التجريبية الإنجلزية إلى أن تكتسب قوة جديدة بعد أن تضاف إليها الأفكار العميقة التى ينطوى عليها كتاب"نقد العقل الخالص"لكانت.

وكان هذا هو الاتجاه الغالب على مؤلفاته،ولا سيما فى ميدان نظرية المعرفة.ولم يكن ينفر من الميتافيزيقا،وقد بذل قرب نهاية حياته محاولة طريفة،اتخذ فيها نقطة بدايته على أساس المذهب التجريبي،محاولا الوصول إلى مذهب فى الكونيات قريب من مذهب الذرات الروحية عند ليبنتس،وإن يكن قد اختلف عنه فى نواح كثيرة.

على أن الخليفة الحقيقى لمل و"بين"فى ميدان علم النفس لم يكن روبرتسن،وإنما"جيمس سلى**James sully**"(١٨٤٢-١٩٢٣)خليفة روبرتسون فى الكلية الجامعية (يونيفرستى كوليدج)بلندن(من ١٨٩٢ إلى ١٩٠٣).ولم يكن سلى فيلسوفا بقدر ما كان باحثا وملاحظا تجريبيا علميا مثابرا.وكان مثل"بين"-الذى كان يشبهه كثيرا- منغمسا بكل قواه فى مجال التجربة،وكان يجمع كميات ضخمة جديدة من المواد أو يعيد اختبار المواد القديمة فى ضوء آخر،وبذلك كان يوسع الأساس القديم ويمده دون أن يتجاوزه أو يزوده بأساس فلسفى أفضل.ولقد

كان دائما يتخذ موقف عالم النفس التجريبي،مهما كانت المجالات أو الموضوعات التى يعالجها.وهكذا فإنه ناقش مثلا مشكلة الضحك التى كرس لها كتابا كبيرا(هو:"بحث فى الضحك An Essay on Laughter،١٩٠٢)لا بأسلوب فلسفى أو ميتافيزيقي كما فعل برجسون،بل تناول الموضوع من خلال جميع مظاهر تطوره،من نفسية وفسيولوجية وأنثروبولوجية وبيولوجية واجتماعية،ولكنه لم يتمكن من الإتيان"بالنظرية الفلسفية الحقيقية"التى رأى أنها هى القمة التى ينبغى أن تنتهى إليها جميع هذه النواحى المنفصلة.وكان قد بحث قبل ذلك بوقت طويل فى مشكلة الوهم ILLusion بأسلوب مماثل وفى تلك الحالة أيضا اكتفى"بدراسة نفسية"،تاركا مجال معالجة الموضوع بمزيد من التوسع للفلاسفة،الذين هم القادرون على الإتيان بالحل الصحيح للمشكلة ("الأوهام،دراسة نفسية a Psychological study Illusions,"١٨٩١؛الطبعة الألمانية سنة ١٨٨٤).وقد عالج علم النفس وفقا لمبادئ(بين)أى بطريقة فسيولوجية ووفقا لمنهج الترابط،فتناول هذا العلم أولا بصورة مجملة (فى كتاب"المجمل فى علم النفس Outlines of psychology،سنة ١٨٨٤)،ثم عرضه شاملا جامعا بوصفه علم الذهن البشري(الذهن البشري The Human Mind فى مجلدين،١٨٩٢).وقد عده أساس كل المعرفة التى ترمى إلى توجيه وتحديد مجرى الفكر والشعور والعمل،وهكذا قلد"بين"فى مد علم النفس إلى مجال نظرية التربية(وذلك فى"المجمل"الذى كتبه"مع إشارة خاصة إلى نظرية التربية،ثم بعد ذلك بوقت قصير فى:"الموجز فى علم النفس للمعلمين Teachers Hand-book of Psychology"،١٨٨٦،الذى ظهرت له ترجمة ألمانية فى ١٨٩٨).كذلك عالج ميدان علم النفس الطفل (فى كتابه"دراسات فى الطفولة Studies of Childhood"،١٨٩٥)ومضى فى هذا الصدد أبعد من"بين"بكثير،كما اقتدى بالاتجاه السائد فى عصره إذ عالج

أيضا علم النفس التجريبي،الذى كان مقتنعا بفائدته،ولا سيما في التعليم.وأخيرا،فإن شغفه بالتجربة قد جعله يوجه اهتمامه إلى علم الجمال،وبذلك فتح للمذهب التجريبي مجالا كان جديدا،أو على الأقل مجالا طال تجاهله منذ القرن الثامن عشر.ولكنه هنا أيضا اقتصر على بحث سيكولوجية الظواهر الجمالية،واكتفى بالتصنيف والتحليل والوصف،بحيث أخفق في المضى بالدراسة إلى مجال جديد أو في السير بها في طريق فلسفي،وإنما اقتصر على تطبيق المنهج القديم على مادة من نوع جديد(وذلك في مقاله عن"علم الجمال"الذى كتبه"لدائرة المعارف البريطانية"في طبعتها التاسعة،عام ١٨٧٥،وفي بعض الأبحاث التي نشرها في مجلات دورية).

ولقد كان الأصل الذى ظهرت من خلاله الحركة التجريبية لدى الكتاب الذين ذكرناهم منذ قليل هو الأبحاث النفسية قبل كل شيء.غير أن اتجاها آخر قد تفرع منها،وكرس أبحاثه لفلسفة التاريخ،ولا بأس من أن نلم هنا بشيء عنه بإيجاز.فقد أثار مل،ومعه كونت في نفس الوقت،الاهتمام بالعلوم الذهنية وبمناهجها وطابعها المنطقي.وقد اعتقد هذان المفكران أنهما إذا نقلا منهجي القانون الطبيعي والعلية الدقيقين إلى عالم التاريخ السياسي والاجتماعي الذين تمثله هذه العلوم،ففي إمكانهما أن يفسرا معناها وغايتها.وحاولا أن يختبرا هذه الفكرة،ويبرراها بقدر الإمكان،ومن خلال البحث في التاريخ المعاصر لهما.وكان من نتيجة ذلك أن أدخل عنصر فلسفي في فهم التاريخ،وبالتالي حدث تقارب مع الأبحاث التاريخية لعصر التنوير،وهي الأبحاث التي كانت زاخرة بالأفكار الفلسفية،ولاسيما لدى فولتير وهيوم.وهكذا ألف جورج جروت.G G roteتلميذ بنتام وصديق مل(انظر من قبل ص[٥٩]وما يليها)كتابه"تاريخ اليونان"(في ست مجلدات١٨٤٥-١٨٥٦)بروح فلسفية،وإن لم يبلغ في ذلك حد الإفراط.وكانت أروع وأهم المحاولات التي بُذلت في إنجلترا في هذا الصدد،هي

محاولة"توماس هنري بَكْل T.H.Buckle"(١٨٢١-١٨٦٢)مؤلف الكاتب المشهور"تاريخ المدينة فى إنجلترا History of Civilization in England"(وكان المفروض أن يشمل المؤلف بأكمله على أربعة عشر مجلدا،ولكن لم يظهر منه إلا الاثنان الأولان بوصفهما مقدمة،فى عامى ١٨٥٧و ١٨٦١؛وقد طبعتها Ritter'طبعة ألمانية غير محددة التاريخ).وعلى الرغم من أن بكل لم يكن تلميذا لأى أستاذ معين،فقد تأثر بقوة بالأفكار الوضعية.وكان الأساس الفلسفى لتفسيره للتاريخ مكونا من أفكار مل وكونت على السواء،فضلا عن مفكرى عصر التنوير الإنجليز والفرنسيين من قبلهم.ولهذا الأساس الفلسفى صلة وثيقة جدا بالنظرة المادية:إذ أن الفكرة الرئيسية فيه هى أن الحياة الروحية وكل التقدم الحضارى تتوقف على الأحوال المادية للبيئة،أى على عوامل المناخ والتربة والتغذية.وهذا يستتبع بطبيعة الحال نقل مناهج العلم الطبيعى إلى علوم التاريخ والحضارة،وقد استخلص بكل النتائج الجريئة التى تتلو من هذا الرأى.فعالم التاريخ يخضع لنفس القوانين العلية الدقيقة التى يخضع لها عالم الطبيعة.وفى الطبيعة البشرية اطراد يناظر الاطراد فى مجرى الطبيعة المادية،بحيث لا يحدث أى شىء فى أحد المجالين إلا وفقا لتعاقب ضرورى.ويحتل الإحصاء فى التاريخ نفس المكانة التى تحتلها الرياضة فى العلوم الطبيعية؛فهذان العلمان يقومان بحساب دقيق لجميع العوامل التى تنتج وتحدد حادثا تاريخيا أو وضعا اجتماعيا معينا.ولقد كان"بكل"مؤمنا إلى حد التعصب بمقدرة الإحصاء،واستخلص بالاستناد إليه نتائج جريئة معروفة ولم يكن اهتمامه موجها إلى الشخصيات الفردية وأفعالها الإرادية الحرة الظاهرة،بقدر ما كان موجها إلى العوامل المطردة العامة التى تعبر عنها الحركات الجماهيرية الكبيرة؛فالأخيرة،لا الأولى،هى التى تشكل تلك الحياة التى تتجسد فى التاريخ والحضارة. ولسنا نستطيع أن نتخيل تقابلا أوضح من ذلك

الذى قام بين طريقة"بكل" الجماعية الواقعية فى كتابه التاريخ،وبين طريقة معاصره كارليل الفردية المثالية البطولية.ولقد كانت أفكار "بكل"مستمدة،بوجه عام،من القرن الثامن عشر،ومن هنا لم يكن خصومُه على خطأ حين سخروا منه قائلين:إنه ابن لعصر التنوير تأخر ظهوره قرنا من الزمان.ولقد حارب الدين والكنيسة بوصفها قوى تمثل الجهالة فى التاريخ،وكان لديه إيمان متعصب بالتقدم،ولم يكن مبنياً لديه على أى أمل فى التقدم الأخلاقى للجنس البشري،وإنما بنى على التوسع المتزايد فى المعرفة والتنوير بفضل العقل.وعلى الرغم من أنه ربط الروح بالطبيعة،فقد كان يؤمن بقدرة الروح على إخضاع الطبيعة والسيطرة عليها،وذلك بين الشعوب التى تتحقق فيها شروط النمو والتقدم عن طريق تزايد-انطباع حياتها بالطابع العقلى بفضل العلوم الدقيقة والنقد الفلسفى(الذى عزا إليه وظيفة حضارية ذات أهمية خاصة).

ولقد أثار تفسير"بكل"للحضارة،بما اتصف به من طموح وتحيزوروح نقدية دقيقة،عاصفة كبرى فى الحياة العقلية بإنجلترا بعد منتصف القرن التاسع عشر،وكان من أقوى العناصر التى دخلت فى تكوين الحركة التطورية،وهى الحركة التى بدأ ظهورها حوالى ذلك الوقت،وإن كان تأثر"بكل"نفسه بها لا يكاد يذكر.ولقد ظهرت بعده محاولات أخرى لإيجاد تفسير فلسفى للعصور الماضية،مثل محاولة"لكى**W.E.H Lecky**"(١٨٣٨-١٩٠٣)فى كتابه ظهور روح المذهب العقلى فى أوربا وتأثيرها **History of the Rise and Influence of the spirit of Rationalism in Europe**(ظهر فى مجلدين،عام ١٨٦٥،ونشره"سولوفيتش"بالألمانية،وظهرت الطبعة الثانية لهذه النشرة فى ١٨٧٣)وفى كتاب تاريخ الأخلاق الأوربية من أوغسطس إلى شارلمان **History of European Morals From Augustus to Chalemagne**"(فى مجلدين،١٨٦٩)وكتاب"تاريخ إنجلترا فى القرن الثامن

عشر History of England in the 18th Century(فى ثمانية مجلدات،١٨٧٨- ١٨٩٠)وهى كتب استوحى مؤلفها فيها كلها روح"بكل"كما ظهر أيضا كتاب"تاريخ التطور العقلى لأوربا History of the Intellectual Development to Europe(١٨٦٢)للعالم جون و.دريبر John W. Draperالذى هاجر إلى أمريكا،وكذلك الكتاب الرائع"تاريخ الفكر الإنجليزى فى القرن الثامن عشر Hist of English Thought in the 18th Centnry،(فى مجلدين،١٨٧٦-١٨٨١)من تأليف لزلى ستيفن Leslie Stephen(١٨٣٢-١٩٠٤)،وهو كتاب تسوده أفكار"بكل"،وإن يكن قد تأثر أيضا بفكرة التطور.

ونستطيع أن نشير أيضا إلى مفكرين آخرين تربطهما بمدرسة مل صلة غير وثيقة،وينتمى الجزء الأكبر من تعاليمهما إلى المدرسة النفعية أو التجريبية،وإن يكونا قد تأثرا أيضا بأفكار أخرى،وهما المفكر الأخلاقى هنرى سدجويك Henry Sidgwickوالمفكر المنطقى والميتافيزيقي كارفت ريدCarveth Read.

أما هنرى سدجويك(١٨٣٨-١٩٠٠)[١٨]فقد ذاع صيته بظهور كتابه"مناهج الأخلاقMethods of Ethics"،وهو أول مؤلفاته(باستثناء كتيب صغير)وأبعدها تأثيرا.وقد ظهر الكتاب عام ١٨٧٤،بعد وفاة مل بعام واحد،وكان ذلك العام هو الذى هو الذى شهد أول إنتاج للحركة المثالية فى أكسفورد،وهو"مقدمات"جرين لهيوم،وكتاب"منطق هيجل Logic of Hegel"لولاس.وقد أدى كتاب سدجويك،الذى اكتسب شهرة غير

---

[١٨] أصبح فى ١٨٥٩ زميلا فى "ترنيتى كوليدجTrinity Collega"بكيمبردج،ثم عين أولا محاضرا فى الدراسات القديمة،وأصبح فى ١٨٦٩ محاضرا فى الفلسفة الأخلاقية وفى ١٨٨٣ عين أستاذا للفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج.وهو من مؤسسي جمعية الإبحاث النفسانية وكان أول رئيس لها(١٨٨٢).

قليلة،بالإضافة إلى شخصيته الخاصة وتدريسه،إلى إنهاض وتقوية الاهتمام بالفلسفة فى كيمبردج على نحو يناظر النهضة التى أحدثها تلاميذ كانت وهيجل فى أكسفورد.وأصبح سدجويك على رأس حركة لم تكن حقا جديدة تماما،ولكنها كانت تمثل تجمعا جديدا لقوى تؤيد تنمية التراث القومى فى الفلسفة.وصحيح أن القوة الدافعة التى بعثها،والتى دعمها"ووردWard"من بعده،لم تؤد إلى ظهور مذهب قوى متحدد المعالم نسبيا،كما حدث فى أكسفورد،غير أنها قطعا مهدت الطريق للانطلاق الفكري الذى حدث فى أوائل القرن العشرين، والذي يرتبط بفلاسفة كيمبردج قبل غيرهم.ومن الممكن القول إنه قام فى الأخلاق بنفس الدور الذى قام به وورد فى علم النفس،مع فارق واحد،هو أن وورد قد فتح صفحة جديدة،على حين أن سدجويك قد اختتم وطوى صفحة قديمة.

ولقد كانت الشهرة الهائلة التى أحرزها سدجويك فى الفلسفة طوال الربع الأخير من القرن التاسع عشر،بل وبعد ذلك أيضا،ترجع كلها إلى كتابه الأول،الذى لا يمكن أن تقارن به فى الأهمية جميع مؤلفاته الأخرى مأخوذة معا(١٩).

ويحتل هذا الكتاب مكانة عليا ضمن أشهر المؤلفات الأخلاقية التى ظهرت فى إنجلترا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر،بل لقد أصبح بالفعل كتابا كلاسيكيا.ومع ذلك فإن أهميته قد بولغ فيها.فالقول إنه كتاب غير مجرى البحث فى علم الأخلاق إنما ينطوى على استخدام لتعبير بال عتيق،وإذا

---

(١٩) "مبادئ الاقتصاد السياسي"١٨٨٣،المجمل فى تاريخ الأخلاق(١٨٨٦)(وقد أعيد طبعه مراراً)اركان السياسة،١٨٩١-الأخلاق العلمية١٨٩٨-الفسلفة،نطاقها وعلاقاتها،١٩٠٢،"محاضرات فى المذهب الأخلاقية عند جرين وسبنسر ومارتينو،١٩٠٢"تطور التنظيم السياسي الأوروبى،١٩٠٣"،"رسائل وخطب متفرقة،١٩٠٤"،"محاضرات فى فلسفة كانت،وغيرها"١٩٠٥.وقد نشرت المؤلفات الخمسة الأخيرة من بين مخلفاته.

سمح بهذا الوصف فينبغى أن يكون ذلك للدلالة على معنى أقل بكثير من ذلك الذى يقصد عندما يطبق،فى الفقرة ذاتها،على مل وسبنسر من جهة وعلى جرين وبرادلى من جهة أخرى.ذلك لأن سدجويك لم يضع منهجا جديدا ولم ينشىء مذهبا جديدا،وإنما ينحصر فضله فى أنه صنف ورتب وراجع وقوم مجموعة موجودة من قبل من الأفكار،وحاول أن يربط على نحو مثمر بينها وبين أفكار أخرى جديدة.

وعلى الرغم من أن بعض كتاباته تتناول أهم المسائل الفلسفية،فقد كاد اهتمامه يكون منحصرا كله فى المشاكل الأقرب إلى الطابع العلمى،وفى وقائع الحياة الأخلاقية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية،وفى المناهج والمقولات التى يمكن دراستها بواسطتها.وكان هدفه الأساسي هو أن يجعل من الأخلاق مبحثا فلسفيا مكتفيا بذاته،متحررا من كل تحزب ميتافيزيقي ونفسانى ودينى،ومتحررا من البلاغة ومن الاتجاه إلى الوعظ والإرشاد.ذلك لأن الأخلاق عنده ليست قواعد للسلوك وإنما هى نظرية.ومن الواجب ألا يعد نصيرا لقيم قديمة أو داعية لقيم جديدة،بقدر ما يجب أن يعد مشاهدا هادئا يتأمل الوقائع بروح تبلغ من الموضوعية بقدر ما تسمح طبيعة هذه الوقائع وطبيعته هو الخاصة.ولقد كانت عبقريته الفلسفية نقدية وتحليلية قبل كل شىء.

ولا يكاد يكون لسدجويك،بين معاصريه،نظير فى تلك المقدرة والمثابرة اللازمة للنظر إلى المشكلة الواحدة من أكثر الزوايا تباينا،وتتبعها بالقيام بتحليلات أدق وتعقب الاعتراضات والردود على الاعتراضات حتى آخر تفرعاتها.على أن هذا الميل إلى النظر إلى الأشياء بطريقة ميكرسكوبية قد حال بينه وبين تأمل المشكلة الواحدة،أو مجموعة المشاكل،فى كليتها.فطالما كان يضل طريقه فى متاهة من التفاصيل،ويعجز عن إدراك معالم الطريق الموصل إلى أية نتيجة واضحة،وقد أدى به حرصه على تجنب الانحياز إلى إعطاء شىء

من الحق لجميع الأطراف،بحيث كانت النتائج التى وصل إليها بالفعل أقرب إلى الحلول الوسطى منها إلى الحلول الأصيلة للمشكلات.وترتب على ذلك أن اصطبغت كتاباته كلها،ولا سيما كتابه الرئيسي،بطابع رتيب ممل،فهى فى ترددها أعجز من أعجز من أن توصل القارئ إلى تكوين فكرة محددة تسيطر على ذهنه.وكان منهجه مقاربا لمنهج العلوم الخاصة،وهو عكس الطريقة التركيبية التأملية التى كان يتبعها مفكرو أكسفورد.وليس فى وسع أحد أن ينكر أن منهجه هذا قد أثر فى فلاسفة كيمبردج اللاحقين،فالتقارب بينه وبين منهج مفكرين مثل"مور**Moore**"و"ماكتجرت **Mctaggart**"وبرود"**Broad**"أوثق من أن يسمح لنا بافتراض أن هذا التقارب،فى بيئة واحدة،لم يحدث إلا مصادفة.وعلى ذلك فمن الواجب تقدير منهجه على أساس تأثيره فى المستقبل،على عكس محتوى مذهبه الذى كان،كما لاحظنا،يمثل نهاية فترة أكثر مما يمثل بداية فترة أخرى.

وهو يعرف الأخلاق بأنها تحديد الفرد بطريقة عقلية للفعل الصحيح.فهى علم معياري،ليست مجرد علم وضعي،ومجالها هو مجال ما ينبغى أن يكون،متميزاً عما هو كائن، وهو يشمل الغايات أو الأوامر التى يحددها لنا العقل العلمي.ويرى سدجويك أن هناك محاولتين فقط،من المحاولات التى بذلت للوصول إلى صيغة للمثل الأخلاقي الأعلى،هما وحدهما اللتان يمكن أن تعدا معقولتين،إحداهما هى تلك التى ترى ذلك المثل الأعلى فى السعادة،والأخرى تلك التى تجده فى الكمال.وللأولى صورتان متميزتان،إحداهما ترى أن السعادة التى ينبغى أن تطلب هى سعادة الشخص ذاته،والأخرى ترى أنها هى سعادة الآخرين.وعلى ذلك فمن الممكن تقسيم المذاهب الأخلاقية إلى ثلاثة أنماط رئيسية(كان لكل منها ممثلوه فى التاريخ)،هى الأنانية أو مذهب اللذة الأنانى**egoistic hedonism**،والمنفعة أو

مـــــذهب اللـــــذة الـــــشاملة hedonism universalistic والمـــــذهب الحدسي intuitionism.

أمـا المـذهب الحدسـي فهـو مبنـى علـى الاعتقـاد بوجـود بـديهيات أخلاقيـة،أى مبـادئ لهـا صـحة واضـحة بـذاتها،ومن أمثلتها أنـه لا ينبغـى لـى أن أفضل خيرا حاضرا على خير أعظم منه فى المستقبل،أو خيرا لذاتى على خير أعظم منه لغيري.أما القضايا المماثلة للقضية القائلة إن من واجبى قول الصدق والوفاء بالوعد،فليست بداهتها مباشرة كالسابقة،غير أن المبادئ المعترف بها اعترافا عاما،كالحيطة والعدالة والإحسان،تشمل على أية حال عناصر يدركها الذهن مباشرة.ويرى سدجويك أن المذهب الحدسي يتمثل على أوضح نحو لـــدى"كـــلارك"و"كانـــت".ونـــستطيع أن نـــضيف إليهمـــا"مـــارتينو Martineau"،الذى لم تكن نظريته قد نشرت فى صورتها الناضجة عندما ظهر كتاب سدجويك لأول مرة.أما بالنسبة إلى مذهب اللذة hedonism،فإن سدجويك قد أسدى خدمة هامة إذميز تمييزا قاطعا بين نوعين منه.فمذهب اللذة الأنانى،الذى يمثله أبيقور،يتخذ من لذة المرء نفسه وألمه معياراً للسلوك،ويدعم هذا الرأى بالنظرية النفسية القائلة إن هدف كل فعل لنا إنما هو تحصيل اللذة أو تجنب الألم،ويضيف إلى ذلك الرأى القائل عن اللذه والألم قابلان للقياس وللمقارنة فيما بينهما،بحيث يكون من الممكن مواجهتهما الواحد بالآخر والبحث عن توازن ملائم بينهما.وأما مذهب المنفعة،كما يتمثل لدى بنتام وجون ستورت مل،فيتخذ معيارا للسلوك،لا من سعادة كل فرد،بل من سعادة الجميع.ففى كل فعل لى يتعين على مراعاة مصالح جميع الأشخاص الآخرين الذين قد يتأثرون به.وهكذا كانت الصيغة التى تلخص رأى بنتام هى"أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس".ولم يكن فى وسع سدجويك أن يهتدى فى أى من هذه المذاهب إلى ذلك الذى يمكنه أن يقول إنه يمثل مذهبه الخاص.ولقد كان الذى يسعى إليه

هو مركب يجمع أكبر قدر ممكن مما يبدو له صحيحا فى كل هذه المذاهب،على الرغم من أن ما توصل إليه لم يكن إلا حلا وسطا غير مرض.ولقد كان أبغض المذاهب إليه هو الأنانية،فى صورتيها الأخلاقية والنفسانية،وقد رفضها فى النهاية رفضا قاطعا،بوصفها منافية للتجربة والعقل معا.أما مذهب اللذة الشاملة،فقد سار معه سدجويك شوطا بعيدا،ولكنه عدله تعديلا أساسيا،متجاوزا مل بتنكره لمذهب اللذة النفسى الذى ارتكز عليه المذهب الحدسي،الذى وجد أن الغاية الأخلاقية لا تكون فى الاستقراء التجريبي،وإنما تكون فى التبصر العقلى المباشر.وقد اختلفت الآراء كثيرا حول المصدر الذى تأثر به فى هذا الصدد،وهل هو الإخلاقيون الإنجليز القدامى مثل كلارك وبطلر،أم هو كانت و"لوتسهLotze"،والأرجح أنه تأثر بالجميع،ولكن من الواجب استبعاد أى اقتباس عميق منه للأخلاق المثالية الألمانية،إذ أنه كان متمسكا بأركان أساسية فى المذهب النفعى،واكتفى بتصحيحه وتعديله وتوسيعه،ولم يحاول أبداً أن ينشق عنه.أما العناصر التى اقتبسها فعلا فلم تكن مرتبطة بتفكيره إلا ارتباطا خارجيا،لا متمثلة فيه عضويا.ونستطيع أن نشير،للدلالة على ذلك،إلى الموقف العدائى الذى سرعان ما أتخذه نحو سدجويك الأخلاقيون الإنجليز الأحداث عهدا،الذين تأثروا بالمثالية الألمانية،وهو موقف نجد تعبيرا واضحا عنه فى كتاب برادلى"دراسات أخلاقية**Ethical Studies**"(١٨٧٦)وفى كتيبه الخاص"مذهب اللذة عند سدجويك **"Mr. Sidgwick's Hedonism** (١٨٧٧)،فضلا عن كتاب جرين"مدخل إلى الأخلاق **Prolegomena to Ethics**"(١٨٨٣)الذى اتخذ من سدجويك هدفا مستمرا للهجوم.ولقد كان سدجويك ذاته شاعرا بهذه العداوة،ويتضح عجزه عن إنصاف مدرسة إكسفورد كما تتمثل فى "جرين"بجلاء فى كتابه الذى صدر بعد وفاته بعنوان"محاضرات

فـي المـذهب الأخلاقـي عنـد جـرين وسبنـسر ومـارتينو" Lectures on the "Ethics of Green, Spencer and Martineau

وعلـى ذلـك فـإن موقـف سدجويك الخاص،بقـدر مـا يمكـن القـول إن لـه موقفا خاصـا،هو أقـرب إلـى الجمـع بين عناصـر مـستمدة من المـذهب الحدسـي والمـذهب النفعي،والتوفيـق بـين الأخـلاق العقليـة والأخـلاق التجريبيـة،وهما التيـارات الرئيـسيان فـي الفلـسفة الأخلاقيـة الإنجليزية،اللذان كانـا مـن قبلـه فـي صـراع،أو على الأقل كان كل منهما متباعدا عن الآخر.ولقد أطلق هو ذاته علـى مذهبـه اسـم مـذهب المنفعـة- وأحيانـا كـان يطلـق عليـه اسما اوضـح،هو مـذهب المنفعة المبنى على أساس حدسي- وبذلك لفت الأنظـار إلـى الوجـه الـذى أراد أن يؤكده أكثر من غيره.ولا تكاد تظهر فـي مذهبـه أيـة علامـات للمـذهب التطـورى عند سبنسر وهكسلي وستيفن وألكسندر،وغيرهم،وهم الـذين عملـوا جميعـا علـى تطبيق مبادئ دارون على الأخلاق بعد ظهور كتاب سدجويك.وعلـى الـرغم مـن أنه حـاول فـي الطبعـات التاليـة لكتابـه أن يعـرض لهـذا المـذهب،فمن الـواجب أن يوصـف موقفـه،حتـى فـي النـهاية،بأنـه سـابق علـى مـذهب التطـور،وربمـا مـضاد لـه.كمـا أنـه رفـض فـي الطبقـات التاليـة المـذهب الحدسـي الخـالص عنـد مارتينو،ومعه مثالية جرين،وأصبح هذان المفكران،ومعهما سبنسر،هدفا لهجـوم خاص وجهه إليهم فى المحاضرات التى نشرت بعد وفاتـه،التى أشـرنا إليهـا مـن قبل.

ولقد أدى إبعاد سـدجويك لمـذهب المنفعـة عـن مـذهب اللـذة الفـردى كـان يرتبط بـه،إلى ترك الطريق مفتوحـا لوضـع أساس عقلى حدسي لهذا المذهب. فقد رأى أن من الخطأ فى ملاحظـة مـا يحـدث فـي الـواقـع أن يقـال إن الغايـة الوحيـدة للنزوع الإرادى هـى تحـصيل اللـذة وتجنب الألـم،وذهب إلى أنه حتـى لـو صـح هـذا لكـان مـن المـستحيل الانتقـال،بنـوع مـن الاسـتقراء،من هـذه الأنانيـة إلـى المبـدأ

النفعى القائل بالسعادة الشاملة.وذلك لأن من المستحيل جعل الوقائع الذهنية محددة للمعايير الأخلاقية،أى جعل ما هو كائن محددا لما ينبغى أن يكون.فليس لأصل أفكارنا الأخلاقية أى شأن بصحة هذه الأفكار.وبهذا التأكيد لفكرة الوجوب خطا سدجويك خطوة حاسمة تجاوز بها كل أخلاق تجريبية،وإن يكن قد ظل كعادته فى موقف وسط،بالقول إن موضوع الالتزام،أى المثل الأخلاقى الأعلى،هو السعادة لا الواجب.فهناك مثل أعلى يدركه الحدس ويضمنه،وله من الوضوح واليقين بقدر ما لأية بديهية رياضية،هو المثل الأعلى القائل إن من واجبى،بوصفى كائنا عاقلا،أن أعامل الآخرين كما أود أن أعامَل فى الظروف المماثلة.وهذا هو مبدأ العدالة.أما مبدأ الحيطة**Prudence**-القائل إن من واجبى أن أفضل خيرا مقبلا على خير حاضر أقل منه- وكذلك مبدأ الإحسان**beuevolence**-القائل إن علىّ ألا أسعى إلى ما هو خير لى إلا فى إطار الخير العام-فهما بدورهما بديهيتان أخلاقيتان،وليسا موضوعين للاستقراء،وإنما للحدس العقلى.ومن الواضح أن الأمر المميز لمذهب المنفعة،وهو السعى وراء تحقيق السعادة للجميع،لا للذات فحسب،إنما يرتكز على أول هذه المبادئ الثلاثة وآخرها أى أن مذهب المنفعة يرتكز على المذهب الحدسي،وبالعكس يؤدى المذهب الحدسي إلى مذهب المنفعة فالاثنان يرتبطان سويا ارتباطا وثقيا.

غير أن لمذهب المنفعة دعامة أخرى يستمدها من الموقف الطبيعى-(الإدراك المشترك)،أى من المشاعر الأخلاقية الساذجة للإنسان العادى.ومن الصفات المميزة لسدجويك أنه،على الرغم من رفضه لأى تحديد تجريبي للمثل الأخلاقى الأعلى،قد حرص كل الحرص على التوفيق بين آرائه النظرية وبين التجربة العملية،وعلى تجنب أى تصادم مع نظام المقرر للعرف الأخلاقى السائد.فمع اعتقاده بأن من واجب الفلسفة أن تعلو فى نواح معينة على الرأى

الشائع،بل وتختلف عنه،كان مقتنعا بأن عليها ألا تقف بمعزل تماما عنه،أو أن تناقضه.ولذلك حاول أن يبين أن مذهب المنفعة والموقف الطبيعي(أى الإدراك المشترك) يتمشى كل منهما مع الآخر،بل أن يبين أن الأول لا يعدو أن يكون صياغة منهجية دقيقة للثانى،وهو المثل الأعلى الذى ظلت الحياة الأخلاقية للبشر تسير نحو تحقيقه طوال تاريخها.فنحن،من الوجهة العملية،مؤمنون دون أن نشعر بمبدأ المنفعة وهكذا ترتكز الأخلاق الفلسفية على جذور فى الواقع التجريبي للنظام الأخلاقى السائد،ولا تكون بها حاجة إلى الخروج عن هذا الواقع سعيا وراء معاييرها ومثلها العليا.ومن ثم فقد أطلق سدجويك على القوانين الأخلاقية المعمول بها اسم"النتاج الرائع للطبيعة"الذى هو"ثمرة نمو دام قرونا طويلة".ولم يكن أبغض إليه من "تلك الروح الثورية"التى تنشق على أخلاق العرف والنظم السائدة فى المجتمع وتحاول هدمها.وهكذا كان سدجويك محافظا بطبيعته،وكان أبعد الناس عن تحقيق مطلب نيتشه فى "إعادة تقويم جميع القيم".ولقد كان سدجويك،فى تعلقه بالنواتج الطبيعية لنمونا التاريخي،وفى اعتماده عليها بوصفها عناصر هامة فى تحديد أى موقف أخلاقى معقول،يعكس الطابع العام وطريقة التفكير العامة المميزة لأمته،ويحتل مكانة فى ذلك الصف الطويل من الفلاسفة الأخلاقيين الإنجليز الذين تبلورت طريقة التفكير هذه فى مذاهبهم مراراً وتكرارا.

أما كارفث ريد Carvrth Read(١٨٤٨-١٩٣١)[٢٠] فهو مفكر آخر ظل تفكيره يدور فى الأغلب فى إطار المذهب التجريبي التقليدى،وإن يكن قد تجاوزه ليكون لنفسه ميتافيزيقا خاصة به، نظرا إلى كونة على غير المألوف

---

(٢٠)درس أولا فى كمبردج،ثم درس فيما بعد على فونتWundtفى ليبتسج، وعلى"كونوفيشر"فى هيدلبرج.وبعد أن حاضر فى لندن فى موضوعات فلسفية واقتصادية وأدبية للمرشحين للعمل فى حكومة الهند،شغل فيما بين ١٩٠٣و١٩١١ كرسي"جروتGrote"للفلسفة فى"يونيفرستى كوليدج"بلندن.

بين الفلاسفة التجريبين،صاحب ذهن ينزع إلى النظر والتأمل.ولقد اعترف هو ذاته بأنه كان فى كتابيه الأولين،اللذين عالجا سويا مجال المنطق،متفقا إلى حد بعيد مع النظريات التجريبية عند مل وبين وسنبسر و"فن**Venn**".فموضوع المنطق ليس فى رأيه مجرد التصورات أو الألفاظ،وإنما هو دائما الوقائع وما بينهما من علاقات.فهو العلم العام للوقائع،أو هو،كما يعرفه ثانى هذين الكتابين،علم الشروط التى ينبغى توافرها إذا شئنا البرهنة على أى حكم قابل للبرهنة.ويطلق ريد على عملية بناء المبدأ المنطقى على الواقع هذه اسم المنطق المادى،تمييزا له من النزعة الاسمية عند "ويتلى**Whately**"والنزعة التصورية**Concecptualism**عند فيلسوف مثل هاملتن.

ولقد كان موقف ريد تجريبيا فى علم النفس بدوره،وذلك على الأقل بمعنى أنه يبدأ من التجربة ويعود إليها وهو موقف"ظاهرى **Phenomenalist** "،على طريقة هيوم ومل،وذلك لأنه عد عالم التجربة مؤلفا بأسره من معطيات للوعى،بحيث يشتمل الوعى عليه ويوحده فى الآن نفسه.والوعى هو الحقيقة الواقعة بالمعنى الصحيح،ولما كان شرطا للوجود المادى،فإنه لا يمكن أن يُستمَدَّ من هذا الوجود أو يُفسّر من خلاله.وهو يقدم تفسيرا لطريقة وجود الأشياء قبل أن يكون هناك ذهن عارف يدركها،على نحو ما توجد الظواهر لو لم يكن هناك كائن عضوى واع يدركها،وفى هذا التفسير يقتفى أثر مل فى تصوره للكيانات التى لا تدرك على أنها إمكانات دائمة للإحساس.وعند هذه اليقظة تبدأ ميتافيزيقاه[٢١] ويطلق ريد على حالة العالم عندما لم تكن هناك ظواهر (إذ لم تكن هناك بعد أية كائنات عضوية لديها وعى)اسم"الوجود**Being**"أو

---

(٢١) ميتافيزيقا الطبيعة **The Metaphysice of Nature** " ١٩٠٥ (الطبعة الثانية ١٩٠٨). وكذلك الفصل الذى كتبه فى كتاب"الفلسفة البريطانية المعاصرة" الذى أشرف على نشره"مويرهيد **J.H:Muirhead** المجموعة الأولى سنة ١٩٢٤.

الواقع المطلق.ولكن على الرغم من أن هذه الحالة ليست داخلة فى نطاق الوعى،فلا يمكن التفكير فيها بدون وعى .أى أن الواقع بوجه عام،وليس مجرد الواقع التجريبي غير العضوى والعضوى،هو واقع واع.وبعبارة أدق،فالوعى مصاحب للوجود،والوقائع المدركة هى مظاهر للموجود الأصلى.وهكذا يؤدى المذهب الظاهرى فى المعرفة إلى ظهور نوع من مذهب شمول النفس**Panpsychism**الميتافيريقى.

ولا يمكن القول إن المكونات المختلفة لهذه النظرة إلى العالم،وعلاقاتها بعضها ببعض،تفى بمقتضيات النظرية الفلسفية. فالواقع هنا ينظر إليه على أنه مؤلف من ثلاثة عناصر:الوجود الظاهرى**Phenomenal**والواعى، والعالى أو الخالص.أول هذه العناصر هو عالم الاشياء فى الزمان والمكان، عالم التجربة اليومية والعلوم.ومع ذلك فإن شرط أى شىء ظاهرى- أى الوعى-يوصف بإنه شىء يبدأ وجوده فى وقت متأخر نسبيا،أعنى شيئا مرتبطا ارتباطا لا ينفصم بالعنصر الظاهرى،أى المادة.والنتيجة ثنائية قاطعة للنفس والجسم:فالأخير جوهر تجريبي،والأول نشاط"للوجود المطلق" ولا يمكن أن يكون بينهما أى تأثير متبادل.فلا يمكن أن يكون الإدارة هى علة الحركة،إذ أن هذين الاثنين قد جعله بحيث ينتميان إلى مجالات بهذا التغيير وعى مباشر،كما أن نفس التغير يتضح لنا،بطريق غير مباشر، فى الحركة التجريبية التى ندركها.وعلى ذلك فإن الوعى يصبح مرتبطا،لا بالجسم الذى يحل فيه بالضبط،وإنما بالوجود العالى بقدر ما يتبدى فى الجسم.أما الطبيعة الجوهرية لهذا الضرورى،ولمظاهر فاعليته، فأمر يدق علينا فهمه.ولو حاولنا أن نحدده بطريقة أدق لما كان ذلك إلا بأن ننسب إليه بعض خصائص الوعى،الذى هو المتضايف معه.وينسب ريد إليه،على سبيل الترجيح،الزمان(أو التعاقب على الأقل)،والتغيير والتواجد-**Co-existence**(وربما لم يكن ذلك بوصفه علاقة مكانية)،والترتيب أو اطراد

التغيير. وهكذا يقدم إلينا أخيرا نظرة تجريبية إلى الكون، تخيم عليها ميتافيزيقا نظرية تأملية، وهى نظرة لها عيوب واضحة-منها مثلا،غموض ذلك الوعى الذى هو من جهة إدراك واع أصيل،ومن جهة أخرى شىء غير محدد،يرتبط بكل وجود أيا كان؛ومن عيوبه أيضا رد العالم المادى إلى وجود ظاهرى فى الوعى العارف،وما يقابل ذلك من توسيع لنطاق هذا العالم نفسه إلى ما وراء الوعى فى عالم من الوجود المطلق، وأخيرا،تلك العلاقة الغامضة التى يتركها قائمة بين العالم الظاهرى والعالم الحقيقى،وهى علاقة توجد،إن جاز هذا التعبير،من وراء ظهر الوعى.

وهو ينقل هذه الأفكار الميتافيزيقية،فى كتابه"الأخلاق الطبيعية والأجتماعية"**Natural &Social Morals**"(١٩٠٩)إلى مجال الأخلاق فمبدأ الوحدة فى هذا المجال هو الوحدة الأصيلة بين الناس عن طريق الإخاء والتعاون،والاشباع الكامل لكل رغباتهم،والاعتراف بغاية عليا لكل مساعيهم.وهذا الخير الأسمى هو الفلسفة بمعنى متسع،أى الثقافة **Culture**.فالفلسفة هى التحقيق الصحيح للطبيعة البشرية،وعن طريقها يصل العالم إلى معرفة بذاته.وبفضل معرفة الإنسان لذاته وحدها ،يستطع هذا الإنسان،بوصفه أعلى مظاهر الحياة الواعية والوجود التجريبي بوجه عام،أن يسمو إلى مراتب أعلى من الحرية والسمو والسعادة والحكمة.وهكذا فإن ريد كان أشبه بداعية متعصب لعصر التنوير حين توقع أن يتحرر الإنسان باطنيا،ويصل إلى سعادته الحقة وخلاصه،بفضل تلك الاستنارة المتزايدة التى يبعثها فيه العلم والفلسفة،وبفضل التعاون الفعال،وتطبيق مبادئ علم تحسين السلالات**eugenics**،ولقد كان ريد واحداً من البريطانيين القلائل الذين آمنو بحماسة بقدرة تدابير علم تحسين السلالات على القضاء على الانحلال المعنوى والمادى للأمم،وتحويله إلى عكسه.ويتضح هذا الاهتمام بالبيولوجيا فى آخر

كتاباته،أصل الإنسان وخرافاته **The Origin of Man and of his superstitions** (١٩٢٠،الطبعة الثانية،فى مجلدين ١٩٢٥)وهو كتاب يلتزم حدود علم الأنثروبولوجيا.

ويمكن القول إن ريد هو آخر اتباع التراث التجريبي القديم،إذ أن صلته به،وإن كانت واهية فى بعض النواحى،كانت صلة حيوية أصلية. ولكن الواقع أن هذا التراث الذى استعرضناه حتى الآن كان فى تدهور حتى فى بداية العصر الذى بدأ فيه نشاطه الفلسفى.ذلك لأن جميع قوى الحركة التجريبية وطاقاتها المتعددة كانت قد تجمعت فى جون ستورت مل،وعلى ذلك فقد كان موته نقطة تحول هامة،وبداية انحلال بطيء،ولكنه مستمر، لتلك النظرة إلى الحياة والعالم،التى كان هو آخر ممثل ضخم لها،وبدأت قوى جديدة تطرق باب الفلسفة الإنجليزية ففى أثناء حياة مل كان سترلنج قد جهر بصوته مدافعا عن كانت وهيجل،ولم تكد عينا مل تغمضان حتى أصدرت الحركة المثالية فى أكسفورد أول كتاباتها الجديدة العظيمة.وهكذا افتُتح عصر جديد للفكر،انشق بطريقة واعية على الصور القديمة المتأصلة فى الأرض البريطانية،وكان مصرا على طلب الحقيقة بطريقته الخاصة.وبدأ مذهب مثالى،من أصل ألمانى،يتخذ مواقعه ضد التراث الإنجليزي،وأخذ ينتزع منه،ولاسيما فى الأوساط الأكاديمية،الموقع تلو الآخر.ولكن حتى قبل استهلاك هذه القوة الفلسفية الجديدة،وحين كان نجم مل ما يزال لامعا،ظهرت قوى أخرى بدأت تمارس تأثيرها فى صف المذهب التجريبي،فغيرت مظهره،وأعطته قوة دافعة جديدة،وحركته فى اتجاه جديد.وقد أتت هذه القوى من علم خاص هو علم الحياة،وتكونت منها الحركة الهائلة التى أطلقها سبنسر وداروين فى العقدين السادس والسابع من القرن التاسع عشر،وهى حركة كانت،على الرغم من تجريبيتها،تختلف اختلافا بينا عن المذهب التجريبي كما يمثله بنتام ومل،ومن ثم فقد وجب بحثها على حدة.

الفصل الثالث

المدرسة التطورية الطبيعية

رأينا من قبل أن الطابع السائد فى الفلسفة الإنجليزية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر،وخلال بعض الوقت بعد ذلك،كان هو التعارض بين الفلسفة الاسكتلندية والتجريبيين والتقليديين،وأن الأخيرين أخذوا يكسبون المواقع باطراد.ولكن حتى قبل أن ينتهى هذا الصراع،الذى كان هاملتن ومل آخر من خاضوه لصالح المذهب الأخير،ظهرت قوة جديدة كان ينتظر لها مستقبل باهر،وأعنى بها مذهبى سبنسر ودارون.فقد بدأت فكرة التطور تظهر فى الفلسفة،وكذلك فى العلوم الخاصة،فى العقد السادس،وهو العقد الذى شهد وفاة هاملتن وبلوغ مل أوج شهرته.وكانت الحركة التى بدأها سبنسر ودارون ترتبط ارتباطا وثيقا بالاتجاه التقليدى للفكر الإنجليزى كما حددنا معالمه.وعلى الرغم من أنها كانت نبته جديدة رائعة،فإنها ظهرت من نفس فصيلة التجريبية القديمة وامتدت جذورها فى نفس تربتها.فليس من الممكن رسم خط فاصل بينها وبين الحركة التى قادها بنتام ومل؛وإنما تلتقى طريقتا التفكير فى نواح تبلغ من الكثرة حدا لا تعود معه نسبة أى مفكر إلى المدرسة التطورية راجعة إلا إلى سيطرة الميل الدافع الجديدة على فلسفته.غير أن هذا الميل الدافع الجديد سرعان ما أصبح من القوة بحيث أن قليلا جدا من المفكرين هم الذين استطاعوا،ابتداء من العقد السابع،أن يتجنبوا تأثيره عليهم.

ولقد كان وجود فكرة التطور فى الجو فى أواسط القرن التاسع عشر هو الذى جعلها تظهر فى آن واحد من عدة مصادر مستقلة،وتهب كالعاصفة على الحياة العقلية المعاصرة لها بأكملها،مكتسحة معها كل شىء.ففى ميدان

الفلسفة أتـى بهـا سبنسر.وفـي ميدان العلـوم الخاصـة أتـى بهـا دارون ووالاس، وكـان سبنسر هو الأسبق فـي ترتيـب النـشر.غيـر أن ظـهور المبدأ الجديد مـن جهات متباعدة إلى حد كبير فى وقت واحد-وهو علة ما أحرزه من نجـاح سريع لا نظير لـه- يجعل مشكلة الأسبقية غير هامة نسبيا.والأمر الذى له أهميته العامة هو أن التحالف الذى دخلته الفلسفة فى ذلك الحين مع علـم الحيـاة قد أثبت أن لـه من الفائدة ما كان للتحالف بين الفلسفة وبين الرياضيات والفيزيـاء أيـام ديكـارت ونيـوتن.وهكـذا أصـبح الفلاسـفة يـستوعبان ويـستغلون نتـائج العلـوم الخاصة،وأصبح العلماء يتجاوزون نطاق أبحاثهم الخاصة إلى نتائجها الفلسفية العامة،وبهذا كانت قوى التطور تزحف فى جهتين،إن جاز هذا التعبير،وكانت الجبهتان متفرقتين أولا،ثم اتحدتا فيما بعد.

وعلى الرغم من أن سبنسر كان أول من عرض فكرة التطـور علنا،فقد كـان تشارلس دارون **Charles Darwin**(١٨٠٩-١٨٨٢)هو الذى جعل لها تأثيرها الهائل،عن طريق كتابه،أصـل الأنـواع**The origin of Species** (١٨٥٩).ولقد كان هذا الكتاب،الذى كـان نقطـة تحـول فـى ميدانـه بكل ماتحملـه هـذه الكلمـة مـن معنـى،من إنتـاج عبقريـة علميـة ضـخمة،تتميز بقدرتها علـى الجمـع،على نحـو فريـد،بين دقـة الملاحظـة والـصبر فيهـا،وبين الـولاء المطلـق للواقع والقدرة على التركيب الذهنى الإبداعى.ولقد فاق هذا الكتـاب أى كشف علمى آخر فـى القرون التاسـع عشر فـى مدى الـضجة التـى أحدثها،وفـى مقدار ثوريته،ومـدى تداخلـه فـى الـصراع بين الفئـات والفرق المختلفة،ومن هنـا فـإن تقدير مدى تأثيره مستحيل.

ولقد تجـاوز العلـم بعـض تفاصـيله،وما زال بعضها الآخـر موضـوعا للنزاع،غير أنه فى عمومه قد اندمج فـى تـراث العلم الطبيعـى وأصـبح جزءا لا يتجزأ منه، بل لقد طغى وفاض فى مسارات عديدة تغلغل بهـا فـى حياتنـا العقليـة

العامة،حتى أبعد أطرافها،بحيث أصبح يكون،بصورة مختلفة مشوشة، ما يشبه الرأى الفلسفى عن الحياة والعالم للكتل الجماهيرية فى جميع البلدان أما دارون ذاته فلم يتخذ أبدا رداء الفيلسوف،وإنما كان شاعرا بالأثر الانقلابى الذى لابد أن تحدثه نظريته فى مناقشة المسائل الفلسفية.وكان هو ذاته يقوم من آن لآخر فى كتاباته المتأخرة(ولا سيما فى"الأصل السلالى للإنسان **TheDescent of Man**" ١٨٧١)باستخلاص بعض النتائج الفلسفية لأفكاره،عن طريق تطبيقها على مشكلات نفسية وأخلاقية،ولكن ذلك لم يكن إلا بطريقة عارضة،أما الاستغلال الفلسفى الدقيق لنظرية التطور فلم يكن يعبأ به أبدا.فدارون لم يكن دارونيا،وإنما ظل إلى النهاية كما كان دائما:باحثا متواضعا لظواهر الحياة النباتية والحيوانية،محبا للعزلة،مخلصا أمينا.وأنه لمن المناظر المؤثرة بحق أن نراه يترك الأمواج العاتية للمذهب الدارونى تتكسر على صخرة عمله،بينما هو لا يعبأ بشئ،ويواصل السير فى طريق دراساته المرسوم دون أن يحيد عنه قيد شعرة.

وطالما حدث من قبله أن استبقت الأبحاث العلمية والتأملات النظرية عناصر مذهبه الرئيسية،وهى قابلية الأنواع للتغير،والانتقاء الطبيعى،والصراع من أجل الوجود،وبقاء الأصلح،والتكيف مع البيئة،ووراثة الصفات الملائمة،والأصل الحيوانى للإنسان،الخ.غير أن جمع هذه العناصر سويا فى صورة رائعة واحدة عن أصل الكائنات الحية وتطورها كان عملا انفرد به دارون،وإليه وحده يرجع الفضل فيه.ومن المهم بالنسبة إلى أغراضنا أن نلاحظ ان هذه الصورة لم تبن على أسس بيولوجية خالصة،بل ساهمت فيها نظرية مالتوس فى السكان بدور حاسم[1].فقد كانت هذه النظرية هى التى ألهمت دارون فكرته المشهورة فى الصراع من أجل الوجود،وكانت هذه الفكرة هى التى

---

(1) أنظر ص ٥٤.

أتاحت له جمع ملاحظاته واستدلالاته البيولوجية فى نسق موحد.ونستطيع أن نعبر عن الخدمة التى أسداها داروين إلى العلم بقولنا إنه تكهن بالدلالة البيولوجية لقانون مالتوس القائل إن هناك علاقة عكسية،فى المجتمعات البشرية،بين عدد السكان وكمية الطعام المتوافرة(بحيث يزيد الأول بمعدل أسرع من الثانى)،وأتى بأدلة تجريبية متعددة تثبت أن هذا القانون يسري على الحياة فى المستويات دون البشرية،وبذلك أخضع مجال الحياة بأسره لمبدأ مشترك. غير أن داروين لم يهتم إلا قليلا بالأثر العام لنظريته فى النواحى غير البيولوجية للإنسان،ولم يمس هذا الموضوع إلا لماما،مثلما فعل،مثلا،بالبسنة إلى الأفكار الأخلاقية التى أرجع أصلها(كما فعل نيتشه فيما بعد،بتأثير داروين)إلى الغرضية الواضحة للغزيرة الحيوانية.غير أن مذهب داروين البيولوجى قد مهد الطريق،دون شك،لعملية تطبيق المبدأ الذى سبق إثباته بالتفصيل بالنسبة إلى عالم الحياة فيما دون الإنسان،على الإنسان ذاته،وتطويره بحيث تتكون منه نظرية عامة عن حياة الإنسان الاجتماعية وتاريخه وقد تولى هذه المهمة سبنسر و"كيدKidd"وغيرهما،ونفذوها فى الإطار العام لأفكار داروين.وبفضل هذين المفكرين طبق المذهب الداروينى تطبيقا مثمرا فى مجالات الأخلاق، والتاريخ ولاسيما تاريخ الشعوب البدائية)وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد،أى فى العلوم المعنية بالإنسان على وجه التخصيص.

وما أن ثبتت الداروينية أقدامها فى المجال البيولوجى وأصبحت مثاراً للجدل فى جميع أرجاء العالم،حتى لم يعد من الممكن الحيلولة دون ذيوع النظرة العامة المتضمنة فيها بشأن الحياة والكون،وأصبح زحفها الظافر أمراً مؤكدا فهى،من حيث هى فلسفة،قد جعلت ما هو دون الإنسانى مقياسا أو معيارا للإنسانى،ولم تعد تنظر إلى الإنسان على أن له قيمة فى ذاته،وإنما نظرت إليه على أنه لا يعدو أن يكون الفرع الأخير فى شجرة نسب ترجع فى أصلها إلى

العالم الحيوانى والنباتى وبتعبير أعم،فهى قد فسرت كل شىء لا بالصور العليا للطبيعة،وإنما بصورها الدنيا.وكانت تمثل"مذهبا طبيعيا **naturalism**" من حيث أنها جعلت العوامل دون الإنسانية أهم من العوامل الحضارية،ومذهبا بيولوجيا**Biologism**من حيث أنها عبرت عن المسائل الفلسفية من خلال المقولات والنظريات البيولوجية،وكانت مذهبا تطوريا**evolutionism**من حيث أنها نظرت إلى الأشياء كلها على أنها جزء من عملية من التطور الصاعد،ومذهبا آليا**Mechanism**لأنها فسرت الظواهر الغائية من خلال العلل الألية وقوانينها.وهكذا فإن هذه النظرة إلى الكون،التى احتفظت بخطوطها العريضة على الرغم من الاختلاف فى النقاط التفصيلية،قد انقضت كالسيل الجارف،فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر،على جميع مجالات الحياة العقلية،وأصبحت هى الفلسفة الشعبية للمثقفين وأنصاف المثقفين وغير المثقفين على السواء.وقد أثارت الاهتمام بالمشكلات الفلسفية،وانتقلت بالمناقشات الخاصة بها بعيدا عن الأوساط الاحترافية المحصنة،وأثارت الصراع بين الفرق المتباينة،واستفزت بوجه خاص أولئك الذين لم يروا فيها إلا قوة معادية للدين والأخلاق وكل القيم التى كان معترفا بها من قبل.وإذا كانت لم تتحول فى إنجلترا إلى مذهب مادى ساذج إلا نادرا،وكان تأثيرها العام فيها أقل خطورة مما كان فى بقية البلاد،فإن ذلك لم يكن راجعا فقط إلى الطابع المحافظ للإنجليز،بل كان راجعاً أيضا،وقبل كل شىء،إلى أن قوة التراث الدينى وعمقه ربما كان هناك أعظم مما كان فى أى بلد آخر.ولقد اعترضت الكنيسة بقوة على المذهب الجديد،ودام صراعها معه عشرات عدة من السنين.كما أن الأوساط الأكاديمية فى الفلسفة لم ترحب به إلا قليلا،وعاملته على أنه مذهب دخيل،وإن يكن مذهبا يستحق التحدى عن جدارة.غير أن أقوى سد ضد طوفان الداروينية هو ذلك الذى شيدته المدرسة المثالية الجديدة،التى ظهرت فى نفس الوقت الذى

أتى فيه ذلك الطوفان،وأخذت بالتدريج تحتل مكان الصدارة فى الجامعات.وقد كانت الحركة المثالية فى مرحلتها الأولى ترى أن مهمتها الأساسية هى قهر الداروني؛بل إنه ليبدو فى كثير من الأحيان أنها لم تكن تهيب بكانت وهيجل إلا ليؤيدا وجهة نظر الدين فى صراعه ضد هذه الزندقة الجديدة.

ولقد تمثل المذهب التطورى الطبيعى Naturalistic evolutionism فى المجال الفلسفى على التخصيص،فى مذهب هربرت سبنسر Herbert Spencer(١٨٢٠-١٩٠٣)،وهو المذهب الذى وصلت به تلك الفلسفة التى ظلت على ولائها للتراث القومى الإنجليزى إلى القمة،وبلغ بها القرن التاسع عشر خاتمة مطافه ونقطة اكتماله.ولقد سيطر على الميدان الفلسفى فى إنجلترا فى الأعوام الثلاثين الأخيرة من القرن التاسع عشر،على نفس النحو الذى سيطر به مل وهاملتن وبنتام وريد وهيوم على هذا الميدان فى أيامهم.وهو واحد من الفلاسفة الإنجليز القلائل الذين ذاعت شهرتهم خارج إنجلترا أثناء حياتهم بل لقد اكتسب شهرة عالمية-فذاع اسمه فى روسيا والصين واليابان مثلا،فضلا عن أوربا وأمريكا -وترجمت مؤلفاته إلى كل لغات الشعوب المتمدينة تقريبا.ولم يكن السبب فى هذا النجاح الفريد هو القيمة الكامنة لكتاباته،بقدر ما كان تمكنه من الجمع بين خيوط فكرية متعددة بعثتها النظرية الداروينية،من نسج هذه الخيوط كلها فى مذهب فلسفى متماسك.ففلسفته كانت تعبيرا ظهر فى أوانه عن الأفكار السائدة فى أيامه.

ولم يكن التعليم الذى تلقاه يقل لفتا للنظر عن الشهرة التى واتته قرب نهاية حياته.فبعد تعليم بسيط،رفض على أثره منحة للتعليم الجامعى،أصبح لمدة قصيرة معلما بمدرسة ابتدائية،ثم مهندسا بالسكك الحديدية بضع سنوات ثم صحفيا،وبعد ذلك انتقل إلى احتراف الكتابة.ولما كانت كل جهوده السابقة للحصول على منصب ثابت قد ذهبت هباء،فقد ظل كاتبا مستقلا حتى نهاية

حياته المعتلة.فحياته كلها قد استنفدت فى صراع بطولى من أجل صياغة أفكاره الفلسفية،ولم يتمكن من التغلب على كل الصعاب والوصول بعلمه إلى تمامه إلا بفضل قوة تحمله الهائلة وإيمانه الراسخ برسالته.وتشمل كتاباته مجموعة رائعة من المجلدات الضخمة،وعددا من الرسائل الأصغر حجما،ومجموعة كبيرةمن الأبحاث والمقالات.ومؤلفه الرئيسي هو"مذهب فى الفلسفة**System of Philosophy**"وهو عمل ضخم يبلغ حجمه عشرة مجلدات.وقد أعلن عن اعتزامه تأليفه فى سنة ١٨٦٠ ،وتم بعد ستة وثلاثين عاما بعد جهد لا يكل.ويمثل هذا العمل جهدا لا يكاد يكون له مثيل فى تاريخ الفلسفة فى شموله،واتساق خطته،وضخامة العقبات التى كان يتعين عليه مواجهتها[1].

ولقد كان سبنسر رجلا علم نفس بنفسه،بأدق معانى هذه الكلمة ولما لم يكن له أستاذ،فإنه لم يكن فى حاجة إلى يقدس تعاليم أى أستاذ.ولم يكن هناك،من بين المفكرين البارزين،من كان أقل منه احتفالا بأفكار الفلاسفة السابقين عليه والمعاصرين له،فبلغ به الاستغراق فى أفكاره الخاصة حدا جعله منعزلا،فى ترفع،عن البيئة الفلسفية التى كان يعيش فيها ومما ساعد على هذا الانعزال،ذلك التقطع الذى كان يتسم بعه تعليمه،وعلى الأخص ضآلة معرفته باللغات

---

(1) يشمل"المذهب":المبادئ الأولى First Principles"فى مجلد واحد"١٨٦٢،و"مبادئ علم الحياة"فى مجلدين،١٨٦٤-١٨٦٧،و"مبادئ علم النفس" فى مجلدين،١٨٧٠-١٨٢٢،و"مبادئ علم الاجتماع"فى ثلاثة مجلدات،١٨٧٦- ١٨٩٦،و"مباد علم الأخلاق"فى مجلدين،١٨٩٣-١٨٩٢،وقد ظهرت هذه الكتب كلها فى طبعات متعددة، كانت تنقح عادة. وقبل أن تتبلور خطة المذهب فى ذهن سبنسر نهائياً، كان قد نشر"مبادئ علم النفس"فى مجلد واحد،عام ١٨٥٥ أما الجزء الأول من "مبادئ الأخلاق"فقد ظهر قبل ذلك باسم"معطيات الأخلاق The Data of Ethics"،١٨٧٩،وظهر الجزء الرابع بعنوان"العدالة"عام ١٨٩١.وأما كتاباته الأصغر حجما،والتى كانت تظهر من آن لآخر، فمعظمها وراد فى "بحوث علمية وسياسية ونظرية Essays, Scientific Politiical and Speculative,فى ثلاثة مجلدات،١٨٥٨-١٨٧٤.

وقد ألف سبنسر ترجمة ذاتيه لحياته Autobiography، نشرت بعد وفاته ١٩٠٤. أما أفضل ترجمة لحياته فهى من تأليف ر. د تكان. وللإطلاع على قائمة كاملة بمؤلفات سبنسر انظر:" علم الاجتماع عند هربرت سبنسر" من تأليف ج. رمنى Rumney، ١٩٣٤.

الأجنبية،وهو نقص لم يحاول تلافيه قط.ولقد ظل حتى النهاية رجلا ثقف نفسه بنفسه،غير محمّل بأثقال التاريخ السابق عليه،مفتقرا إلى الثقافة ذات الطابع الأعمق،ومنحصرا فى نطاق مشاكله وأفكاره الخاصة.ولم يكن يعرف عن فلسفة اليونان والألمان أكثر مما استطاع أن يلتقطه من الأصدقاء ومن الكتب المدرسية الهزيلة الشائعة فى ذلك الحين وأنه لغريب حقا أن ذلك الرجل الذى عده الكثيرون أهم مفكر فلسفى فى القرن التاسع عشر،لم يكد يتأثر على الإطلاق بإيمانول كانت أعظم مفكرى العصر الحديث، وقدروى عنه أن محاولته الوحيدة لاستجلاء غوامض،نقد العقل الخالص"قد توقفت ولما يقرأ فى الكتاب إلا الصفحات القلائل الأولى.ومن جهة أخرى فقد كان لديه إحساس مرهف،يتلاءم مع عصره،ونظرا إلى أنه أدمج فى مذهبه أفكارا كثيرة كانت هى الأفكار الرائدة فى عصره،وإن لم تزل عندئذ مخيمة فى الجو،إن جاز هذا التعبير،فقد أصبح المتحدث الرسمى باسم الفلسفة فى عصره.ولهذا السبب فإن هذا الفيلسوف الذى كان أكثر تحررا من القيود التاريخية من كل من عداه،،قد اندمج فى السياق التاريخي للفلسفة على نحو أكمل من أى مذهب فلسفى آخر،وذلك بفضل ما قد يبدو لأول وهلة خدعة من التاريخ.وتحولت عزلته الذاتية إلى عكسها،أى إلى اندماج طبيعى آلى حتمى فى المجرى الموضوعى للتاريخ الفلسفى"وفى ضوء هذه الاعتبارات نستطيع أن ندرك بوضوح لماذا كان مذهب سبنسر صالحا بالنسبة إلى وقته فحسب،ولماذا كان نصيبه من الأصالة قليلا.فهو لم يتوسع فى التجريبية والوضعية اللنين ورثهما من الماضى ولم يعمقهما؛أما المحتوى الباقى لذلك المذهب،وهو المحتوى المستمد من الأبحاث العلمية السائدة عندئذ،فقد جعل ذلك المذهب تعبيرا عن موقف تاريخي فريد محدد المعالم ،بحيث أنه عندما تغير ذلك الموقف فقد المذهب بالضرورة الجزء الأكبر من قيمته.ولما كان التغير قد بدأ أثناء حياة سبنسر،واتخذ صورة

رجحان لكفة العلوم الرياضية الفيزيائية على العلوم البيولوجية والاجتماعية،فإن مذهب سبنسر لم يكد يبقى فيه الآن رمق من الحياة،بعد جيل واحد على اكتماله.وهكذا فإن هذه الحلقة الأخيرة فى سلسلة فكرية يرجع امتدادها إلى بيكن،قد أصبح يتراكم عليها الآن من التراب ما يزيد على ما يعلو أية حلقة من الحلقات الأخرى الكبرى فى هذه السلسلة.

وعلى الرغم من ذلك فإن سبنسر قد أعاد إلى الفلسفة الإنجليزية الاتجاه إلى تكوين مذهب متكامل، وليس ثمت تناقض بين هذا الاتجاه وبين النزعة التجريبية فى الفكر،غير أن الذى حدث فى واقع الأمر هو أن هذه النزعة الأخيرة لم تكن تقر الاتجاه الأول ومن المؤكد أن ما تتصف به الفلسفة الإنجليزية من افتقار غريب إلى المذاهب،لا بمعنى الافتقار إلى التأمل النظرى فحسب،بل إلى البناء المتكامل المتناسق أيضا،يبدو بالفعل راجعا آخر الأمر إلى التعلق التام المطلق بالتجربة،التى يكون الانتقال منها إلى ما هو مركب أصعب من الانتقال إليه من الفكر المحض.ولقد كان الفيلسوفان الكبيران الوحيدان اللذان شيدا مذاهب فى الفترة المتقدمة هما بيكن وهبز.ثم حدث انقطاع طويل الأمد.وكان سبنسر أول فيلسوف بعد هبز يخوض مغامرة تشييد مذهب،وكان المذهب الذى توصل إليه أوسع نطاقا وأشد إحكاما من مذهب أى من السابقين عليه.فهو يحتل،على طريقته الخاصة،موقعا فريدا فى الفكر الإنجليزى.ومن المشكوك فيه أن يكون قد تأثرا بهيجل وكونت،وهما الفيلسوفان الآخران الوحيدان القريبان منه زمنيا،اللذان خاضا غمار مهمة مشابهة.ومن المرجح أن كونت هو الذى كان خليقا بأن يؤثر فيه،ولكن الأرجح من ذلك بكثير أن فكرة تنظيم المعرفة التجريبية فى مذهب دقيق نشأت من تصور سبنسر الخاص لما ينبغى أن تكون عليه الفلسفة.وذلك لأنه بين ثلاث درجات للمعرفة:المعرفة اليومية،والعلمية،والفلسفية،وذلك فى ترتيب تصاعدى فى العمومية

والوحدة،بحيث تكون مهمة الفلسفة هى السعى إلى إيجاد مركب أعلى يتألف من المركبات الجزئية التى تصطنعها العلوم الخاصة،ومن المعارف الأخرى التى لم تنظم على الإطلاق.ومثل هذه النظرة تشبه نظرة كونت،ومن بعده"فنتWundt,وريلRiehl"[1] فى أنها وضعية،تتصور غاية الفلسفة ومنهجها على مثال غايات العلوم الطبيعية ومناهجها،وهى تعبر عن عقلية عصر وضع ثقته فى العلم واستقر عزمه على تحقيق التقدم العلمى بكل حماسة ولقد نشأت هذه النظرة عن الحاجة إلى بعث النظام والوحدة فى تلك المعرفة المتراكمة التى كانت تنمو بسرعة،وكاد أن يفلت زمامها،ولم تحاول هذه النظرة قط أن تدير ظهرها لهذه المعرفة،وإنما أرادت أن ترتقى بها إلى أعلى مستويات التجريد الفلسفى. وكانت تؤمن بفلسفة تجريبية متقدمة حتى أعلى درجاتها.وقد حقق سبنسر هذا المثل الأعلى:فكان تجريبيا أصيلا فى تعطشه الدائم أى الوقائع وإلى تنظيمها.غير أن رغبته فى تشييد مذهب وقدرته العجيبة على ذلك،كانت هى المسيطرة على كل شىء فقد كان يبذل جهدا لا ينقطع فى التجريد والتصنيف والتعميم والاستنباط،ويتحرك إلى الأمام نحو توحيدا أكثر تجريدا لها،حتى وصل إلى النقطة التى استطاع فيها أن يلخص الكون كله فى صيغة واحدة. وكانت النتيجة مذهبا كان فيه مكان لكل شىء،مذهبا بلغ تخطيطه من الجرأة،وتنظيمه من البراعة والدقة،حدا لا يملك المرء معه إلا أن يشعر نحوه بالإعجاب،مهما كان موقفه النهائي منه وهكذا ينبغى أن يعد سبنسر واحد من أعظم منظمى الفكر الفلسفى الذين عرفهم التاريخ.

---

(1) ألويس ريل(١٨٤٤-١٩٢٤) :فيلسوف ألمانى من أنصار الكانتية الجديدة،كان يتخذ موقفا وسطا بين النقدية والوضعية.وأهم مؤلفاته:"النقدية الفلسفية ودلالتها بالنسبة إلى العلوم الوضعية"(فى مجلدين،١٨٧٦-١٨٨٧)
[المترجم]

ولقد كانت الفكرة الرئيسية في جميع أطراف مذهبه هي فكرة التطور.فسبنسر هو أول من طبق هذه الفكرة تطبيقا شاملا بالمعنى الصحيح،وشكلها في القالب الذى اكتسب به العالم،ولم يوقف تقدمها الظافر إلا كارثة الحرب العالمية الأولى.ولقد سبقه آخرون،أولهم هرقليطس،في بناء فلسفتهم على فكرة التطور.ومن الأمثلة الواضحة لذلك هيجل،الذى كانت فلسفته مقابلا مثاليا لمذهب سبنسر الطبيعي،مثلما كان ماركس مقابلا ماديا لهيجل.ولكن من العقيم أن يحاول المرء تعقب هذه التطورات السابقة، إذ أن فكرة التطور قد اتخذت عند سبنسر صورة جديدة كل الجدة،لم تصبح ممكنة إلا بفضل حالة العلم في عصره.وليس معنى ذلك أنه كان معتمدا على داروين،إذ أنه قبل ظهور كتاب"أصل الأنواع"بسنوات عدة، كان قد توصل إلى مجموعة من أهم عناصر مذهبه التالى،وقلب فكرة التطور من زوايا متعددة،كما يتضح من المقالات التى بعث بها إلى مجلات دورية في العقد السادس من القرن التاسع عشر.وإن هذه المقالات،وكذلك كون الخطة الأولى لمذهبه(وهى الخطة التى كان قدعمم فيها التطور بالفعل ليصبح مبدأ كونيا)قد رسمت في يناير سنة ١٨٥٨،كل هذا يثبت بوضوح خطأ الزعم الشائع،القائل إنه لولا داروين لما ظهرت"فلسفة سبنسر التركيبية"على الإطلاق .ولكن عندما ظهر كتاب داروين،رأى سبنسر فيه تأييدا لأفكاره التى كانت عندئذ ما تزال تتسم بطابع المحاولة المترددة(على الرغم من أنه كان قد توسع فيها إلى حد بعيد حتى في ذلك الحين)، كما رأى فيها تأكيدا للقيمة الهائلة لما استخلصه من نتائج،وذلك في ميدان للبحث لم تكن تربطه به إلا صلة طفيفة حتى ذلك الحين.وعلى الرغم من أنه هو ذاته قد استبق بطريقه تقريبية نظرية داروين في أصل الأنواع وتغيرها عن طريق الانتقاء الطبيعي،(وذلك في مقالين ظهر أحدهما سنة ١٨٥٢والآخر سنة ١٨٥٧)،فإن نظرية داروين قد أتاحت ملء ثغرات معينة في تفكيره الخاص،وخلقت لديه ذلك

الاهتمام بعلم الحياة،الذى ظهر بكل وضوح فى كتابه"مبادئ علم الحياة" (١٨٦٤-١٨٦٧).كما ينبغى التسليم بأن مذهب سبنسر لم يكن ليقى مالقيه من نجاح هائل لو لم تكن موجة الداروينية قد دفعته إلى الأمام.

وليس فى هذا الكتاب مجال لإجراء مناقشة كاملة لأصل النظرية التطورية،ولكنا نستطيع أن نشير إلى رابطة طريفة تجمع بينها وبين الفلسفة الطبيعية فى المذهب المثالى الألمانى.فعندما بدأ سبنسر يتجه بفكره إلى المسائل الفلسفية،لفت نظره رأى لشلنج،اطلع عليه عن طريق كولريدج،يقول فيه إن مسار مملكة الحياة العضوية قوامه حركة متزايدة من التنويع والتنظيم والفردانية.وتأيد هذا الرأى النظرى عمليا فيما بعد بفضل أبحاث علم الأجنة التى قام بها فون بير"**K.E. Von Baer**"وهو عالم تأثر بالفلسفة الطبيعية عند شلنج وأوكن **Oken**،وسرعان ما وصل هذا التأييد إلى علم سبنسر.فقد رأى سبنسر أن هناك دلالة تمتد إلى ما وراء علم الحياة بكثير فى قانون"بير"القائل إن التغييرات التركيبية التى تطرأ خلال نمو جنين ما،تكشف عن تقدم تدريجي من صور غير متحددة إلى صور متحددة،ومن صور متجانسة إلى صور لا متجانسة.ولم تكن صياغته لفكرة التطور،فى كتاب"المبادئ الأولى" (١٨٦٢)على أنها هى المبدأ الأساسي للأشياء،سوى تعميم متطرف لهذا القانون.غير أن اهتمام سبنسر بالفلسفة الطبيعية عند شلنج قد توقف عند حد قانون"بير".ولم تأت كل العناصر الباقية فى بناء نظريته التطورية من الفلسفة،وإنما جاءت من العلوم الطبيعية بمعناها الدقيق- أى من الفرض السديمى عند كانت ولا بلاس [١]،ومبدأ بقاء الطاقة،وأبحاث"ليل**Lyell** الجيولوجية [٢]وأبحاث لا مارك وداروين فى علم الحياة.

---

(١) محاولة لإثبات أصل المجموعة الشمسية على أنه تطور من سديم،وقد وضع سوندنبرج وكانت الخطوط العامة للفرض،ثم وضعه لا بلاس فى صورة علمية.ويتخلص الفرض فى إرجاع المجموعة الشمسية إلى تكثف مادة=

الجيولوجية [٢] وأبحاث لا مارك ودارون فى علم الحياة.

غير أن هذا الوصف لكل عملية فى الكون بأنها تنويع تدريجي ينتقل به ما هو بسيط نسبيا إلى ما هو مركب نسبيا،كان فى نظر سبنسر ناقصا،معبرا عن وجه واحد من اوجه المشكلة.فقد رأى لزاما عليه أن ينظر إلى هذه الحركة التى تسير فى اتجاه واحد على أنها تعوض بميل مساولها يسير فى الاتجاه المضاد فالتنويع(أو التفاضل)يعوضه التكامل"والتفرق تعوضه الوحدة، والتقدم يعوضه التأخر أو الانحلال،بحيث تكون مهمة الاتجاه الثانى هى إفساد عمل الأول،ويكون فعلهما معا متبادلا،بحيث يكمل كل منهما الآخر ويعمقه.وليست العلمية الأولى،والأهم،هى عملية التخصص،وإنما هى عملية التكامل ورفع الفوارق إلى وحدات أو كلات أعلى.ومع ذلك فلكل اتجاه فى التقدم حد أعلى،وحالة توارزن،هى نقطة بداية القوى المضادة التى تؤدى إلى حدوث الانحلال.وعلى ذلك فإن قانون للتطور،فى صورته الكاملة،إنما هو هذا الإيقاع الأزلى للتقدم والانحلال"وهو عملية توحيدية متصلة ذات وجهين متعارضين ومتقابلين.

ولقد كانت الصيغة الكونية عند سبنسر،كما عرضناها حتى الآن متحررة من أية مسلمات ميتافيزيقية.ولا تبدأ هذه المسلمات فى الظهور إلا فى التعميم النهائى القائل إن إيقاع الكون والفساد إنما ينحصر هو ذاته فى توزيع

=غازية،كانت سرعة دورانها تتزايد بازديارا تكماشها حتى انفصلت أجزاء عن الجسم الرئيسي الذى يكون الشمس،وتكثفت هذه الأجزاء حتى أصبحت هى الكواكب الدائرة حول الشمس. [المترجم]

(٢) السيرتشارلس ليل (١٧٩٧ – ١٨٧٥) عالم جيولوجي إنجليزى، حاول تفسير التغيرات السابقة للأرض عن طريق قوى فعالة فى الوقت الحالى، وأحدث كتابه " مبادئ الجيولوجيا" (فى ثلاثة مجلدات، ١٨٣٠-١٨٣٣) انقلاباً فى هذا العلم. وله مؤلفات أخرى عن جيولوجية أمريكا الشمالية وعن الأطوار القديمة للإنسان.

[المترجم]

هذه،تكاملا للمادة مصحوبا بتنوع وانتشار للحركة من جهة،وامتصاصا أو استهلاكا للحركة مصحوبا بتحلل للمادة من وجهة أخرى،ولما كان المجموع الكلى للمادة والحركة ثابتا،فإن كل هذا التغير،وكل تغير على الإطلاق،لا يمكن أن يكون سوى تجميع وتقسيم،وإعادة تجميع وإعادة تقسيم،بدرجات متفاوتة للمادة والحركة فى المكان،يحدث وفقا لقوانين آلية بحتة.وعلى ذلك فإن الكون عند سبنسر،سواء بوصفه كلا ومن حيث أجزائه،إنما هو آلة هائلة يتحكم قانون العلية فى كل عملياتها.وتسرى قوانين المادة والقوة والحركة على كل الظواهر،أى أنها تسرى على الحياة الاجتماعية والعقلية للإنسان مثلما تسرى على العالم غير العضوى.ولم تكن مهمة سبنسر فى"فلسفته التركيبية"سوى إثبات ذلك.

- وقد خلص سبنسر هذا المذهب الآلى من المادية الصريحة بإدخال فكرته المشهورة،فكرة"اللامعروف[1] **Unknowoble**،التى تتيح منفذا وصماما-إن جاز هذا التعبير- فى مذهبه الذى لولاهما لكان مقفلا تماما.ونظرا إلى أنه عرضها فى بداية مذهبه، أى فى كتاب"المبادئ الأولى"،فقد عدت فى كثير من الأحيان أساسا لمذهبه.ولكنها ليست فى الواقع إلا تزيينا للواجهة،قصد منه إعطاء البناء مظهرا يقلل من نفور العقول المتدينة منه.وفضلا عن ذلك فقد كانت تلك الفكرة مقتبسة،ولم تكن أصلية لديه.وهى ترتكز على الحجج الابستمولوجية المشهورة المتعلقة بحدود قدراتنا فى المعرفة.فنحن لا نستطيع أن نعرف إلا النسبى والمشروط والظاهرى.ولكن نفس معرفتنا بذلك تلزمنا،بحكم ضرورة عقلية،بأن تفترض "مطلقا"متضايفا.وحتى لو كنا نعجز عن التغلغل فيه أبعد من ذلك،فلسنا نملك أن نتجنب افتراض وجوده.ويضع سبنسر هذه ال "س" الهائلة فى اعتباره،فيسميها باللامعروف،ولكنه ينتقل،على

---

(1) المعنى الدقيق للكلمة الإنجليزية هو"ما لا يمكن معرفته؟

نحو يفتقر إلى الاتساق،إلى طريقة فى التفكير أقرب إلى الميتافيزيقيا منها إلى نظرية المعرفة،يجعل فيها للكم المجهول وصفا محددا إلى حد بعيد.فيذهب إلى أن علينا أن ننظر إلى العالم الذى تصل إليه تجربتنا وكل ما يحدث فيه من تغيرات على أنه تكشف لقوة تظل ثابتة وسط التغيرات،وتكون لا متناهية فى المكان والزمان. وبهذه الحجة،التى هى قطعا أكثر اتساقا مع أسس مذهب سبنسر من الحجة الابستمولوجية السابقة،يفقد"اللامعروف"،"دون شك،قدرا كبيرا من عدم قابليته لأن يعرف.وهكذا فإن الفكرة التى اعتقد الكثيرون أنها هى الفكرة الرئيسية فى فلسفة سبنسر تنطوى فى ذاتها على تناقض داخلى وهى فكرة يفتقر بناؤها تماما إلى الإحكام.

ومن الواضح أن مصدر فكرة اللامعروف هو كانت.غير أن سبنسر لم يقتبسها منه مباشرة،وإنما يتوسط هاملتن ومانسل،اللذين أدخلا عليها تعديلا عميقا،وكان كل ما فعله هو أنه ترجمها إلى لغته وطريقته الخاصة فى التعبير.غير أن النزعة الظاهرية **Phenonenalism** التى كانت كامنة من وراء مذهبه،والتى لم يقل بها سبنسر صراحة وإنما افترضها ضمنا،كانت عنصرا مشتركا فى طريقة التفكير التجريبية من باركلى إلى مل،أى أنها جزءا لا يتجزأ من ذلك التراث الذى نمت فيه حياته العقلية،وأخيرا فإن من الواضح أن وصفه للمطلق بأنه قوة ثابتة من خلال جميع تغيرات الحوادث الظاهرية هو نقل لقانون بقاء الطاقة إلى مجال الميتافيزيقا.

ولقد ذكرنا من قبل أن اللاأدرية عند سبنسر- وهى ليست لا أدرية مطلقة بل لسبية،إذ أنه"يؤكد"وجود عالم من وراء التجربة – لم تظهر نتيجة لمقتضيات مذهبه،وإنما نتيجة لنظرة جانبية إلى الدين.وقد أتاحت له أن يحدد العلاقة بين الدين من وجهة وبين العلم أو الفلسفة(وهما فى أساسهما شىء واحد عند سبنسر)من جهة أخرى.وكان من رأيه أن فكرة عدم قابلية المطلق لأن

يعرف لها قيمة إيجابية،هى أنها تبين الطريقة التى يمكن بها وضع حد للخلاف القديم العهد بين قوى العلم أو الفلسفة والدين.فذلك الذى يعترف به العلم أو الفلسفة،ويحترمه،بوصفه لا معروفا،هو نفسه الذى يتجه نحوه الوعى الدينى،فهو فى الحالتين موضوع واحد ينظر إليه من وجهات نظر مختلفة.فمجال الفلسفة هو مجال ما يمكن أن يعرف،ومجال الدين هو اللامعروف،ولا محل للخلاف بينهما طالما أن كلا منهما يلتزم حدوده الخاصة.

وليس هنا مجال الدخول فى تفصيلات مذهب سبنسر،والانتقال من طابق إلى طابق،ومن حجرة إلى حجرة،خلال هذا البناء الهائل.وحسبنا أن نشير إليه ببضع إشارات موجزة.وقد أرسي سبنسر أسس هذا المذهب فى كتابه"المبادئ الأولى":فوضع خطا فاصلا بين ما يمكن أن يعرف وما لا يمكن أن يعرف،وعرف الوظيفة العامة للفلسفة،وصاغ المبدأ العام للتطور وهو لا يمضى أبعد من ذلك فى مناقشة المسائل المنطقية والمنهجية والمعرفية،وإنما ينتقل مباشرة إلى اختبار المبدأ الأساسي فى المجالات الواسعة للتجربة.وذلك لأنه لم يكن يعبأ كثيرا بمشكلات الفكر الخالص حقا لقد كانت لديه.موهبة فذة على التفكير المجرد،غير أنه لم يكن يمارسها إلا عندما يكون لديه حشد ضخم من المواد التجريبية التى يريد بحثها.وهو لم يفكر قط فى كتابة بحث خاص فى المنطق،إذ أن دراسة هذا الفرع من وجهة النظر التطورية كانت كفيلة بأن توصف منذ البداية بأنها عقيمة لا جدوى منها.غير أنه حدد موقفه من الحرب التى كانت ناشبة فى أيامه بين هاملتن ومل حول تغليب الأولية **apriorism**أو التجريبية،وحول مسألة ما إذا كانت كل معرفة لنا ترتكز على التجربة الفردية،أم أن هناك أية مبادئ أساسية تتكشف بالضرورة العقلية أو بالوضوح الذاتى على أنها مستقلة عن كل تجربة فردية.فسبنسر يمضى مع أنصار الأولية إلى حد التسليم بوجود مثل هذه المبادئ التى هى ضرورية بمعنى أنه من

المحال تصور ما يناقضها،وأنه من الواجب بالتالى أن ينظر إليها على سمات فطرية للذهن الفردى،غير أنه يستحيل عليها أن تكون مستقلة عن كل تجربة بوجه عام.فالذهن الفردى يرث منذ البداية تلك التجربة(أو الخبرة)المتراكمة من الخط الطويل من أسلافه،ويحاول سبنسر أن يثبت على أسس منتمية إلى مجال علم الأعصاب (**Meurological**) أن هذه التجربة العنصرية تكوّن المعرفة الأصلية لذلك الذهن.فما يسمى بالحقائق الأولية قد تطور خلال تجربة الجنس البشري،ولم يعد بذلك "أوليا" إلا بالنسبة إلى الفرد.ومن الواضح أن سبنسر يزيف فى هذا الصدد المعنى الصحيح للأولية.فهو لم يوفق بين العقلية والتجريبية،وإنما اكتفى بتصحيح الصورة المتطرفة للتجريبية كما تتمثل لدى مل على الأرجح.غير أن الميل إلى التوفيق ظل مميزا له،ولقد لاحظنا هذا الميل من قبل فى محاولاته التوفيق بين الدين والعلم،كما أنه يتمثل فى سياقات أخرى غير هذه.ومع ذلك فهذا الميل لا يسفر فى معظم الأحوال عن حلول حاسمة،إنما يسفر عن حلول وسطى،وكان سلوكه هذا السبيل هو الذى أدى إلى تلك التجريدات الغامضة الهزيلة،وتلك التعميمات الجافة الجامدة،وتلك الإطارات العقيمة،التى نصادفها فى كل خطوة من كتاباته:والتى تشعرنا مرارا وتكرارا بأن فلسفة سبنسر ليست من عمل إنسان حى وإنما من عمل آلة مفكرة.

ولما كان اهتمامه الأساسي قد انصب على الميادين للمعرفة،فقد اختار مجالات علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق لكى ينظمها فى مذهب واحد بواسطة مبدأ التطور،وحذف العالم غير العضوى (وإن تكن خطته العامة بطبيعة الحال تتضمن إدراجه ضمن موضوعات بحثه)،ولم يتعرض لمشاكله إلا لماما،كما فعل مثلا فى رسالة كتبها عام ١٨٥٨ عن الفرض السديمى.وهكذا فإن مذهبه،على ضخامته،يظل بدون مبادئ الفيزياء والكيمياء

أشبه بجسد بلا رأس.وقد وضعت أسسه على نطاق أوسع من أن يقدر على الاضطلاع به رجل واحد.

ولقد كرس سبنسر أعظم اهتمامه وأقصى جهوده لعلم الاجتماع.ويشمل المؤلف الذى عالجه فيه ثلاثة مجلدات كبيرة،ومع ذلك فهو عمل لم يتم،إذا حكمنا عليه فى ضوء البرنامج الذى وضعه لنفسه.وكان هدفه هو إثبات أن النمو الاجتماعى ليس إلا مرحلة للعملية التطورية الكونية،وهى مرحلة تشبه المرحلة العضوية إلى أقصى حد.فالمجتمع،مثله مثل الفرد،هو ناتج عن نمو عضوى،وإن يكن سبنسر يسمى هذا النمو"فوق العضوى"لأنه من مرتبة أعلى.ويتوقف تقدم الحياة الاجتماعية،مثلما يتوقف تقدم الحياة العضوية،على تزايد قدرة المجتمع على التكيف مع الظروف الطبيعية والبيئة الاجتماعية،ويتم هذا التكيف إيجابيا عن طريق التقاليد والوراثة،سلبيا عن طريق زوال المجتمعات التى لم تتكيف كما ينبغى.وهنا يؤكد سبنسر أهمية مبدأ الانتقال الداروينى،كما فعل فى المواضع الأخرى من مذهبه.وبهذه المناسبة،فقد كان سبنسر هو الذى قابل الشعار المعروف:"الصراع من أجل البقاء"بشعار آخر لا يقل عنه شهرة،وهو"البقاء للأصلح".وهكذا أعاد سبنسر قانون دارون المتعلق بالحياة الحيوانية إلى مجال الحياة البشرية،وهو المجال الذى كان قد أوحى لمالتوس بهذا القانون فى البداية وقد تأيد فى هذا المجال عامل التوزع أو التفاصيل**differentiation**:فقد رأى فيه المعيار الصحيح لقياس درجة النمو أو التحضير التى يبلغها أى كائن اجتماعى معين.فكلما كان التنوع أقوى فى مجتمع ما،كان ذلك المجتمع أرق فى سلم التطور"أى كان أقوى مركزا من المجتمعات المنافسة له فى الصراع من أجل البقاء.ويسير التخطيط الذى رسمه سبنسر لمجرى التطور التاريخي فى نفس الطريق.فهو يضع،مثل كونت،قانونا ذا مراحل ثلاث:حالة بدائية تختلط فيها عدة أنماط اجتماعية دون تمييز،ثم نمط

عسكرى من المجتمع يرتكز على القوة،وأخيرا يظهر ببطء من هذا المجتمع،عن طريق عدة مراحل وسطى(أو تفرعاتVarietiesبالمعنى البيولوجي)،النمط الأكثر تحررا من المجتمع،وهو الذى يتمثل فى الدولة الصناعية والتجارية الحديثة،وهكذا فإن عصر سبنسر الخاص-عصر مذهب المسلك الحر(الحريين) والصناعة،والتكنولوجيا،والعلم والتجارة العالمية،والتنافس السلمى بين الدول-كان بالنسبة إليه قمة تقدم البشرية.وقد كان يدافع فى كل مجال عن ترك القوى تتبارى بحرية،وعن مبدأ"دعه يعملLaissez- Faire"فى السياسة والتجارة والتعليم،وينفر من كل استخدام للقوة فى الدولة،ومن كل طغيان ونزعة عسكرية،ومن كل سيطرة فى الأذهان وقمع للرأى الحر،ومن التعصب الكنسي،وكل ما يماثل ذلك.ولقد كان فى ذلك كله يعكس بدقة المثل العليا للقرن الماضى،بنزعة التحررية والفردية وتقدمه المذهل،وحريته الوهمية،وإيمانه الذى لا يقدر بالعلم،وعدم اكتراثه بالدين- وهى كلها صفات تحمل بوضوح طابع عصر التنوير الذى يرجع أصلها إليه.

وقد توج سبنسر مذهبه بفلسفة أخلاقية استهدف فيها جمع كل الخيوط الفكرية السابقة سويا.وكان على مبادئه أن تكشف عن حقيقتها فى معالجة سلوك الإنسان والأفكار الأخلاقية لمختلف الشعوب والأزمنة،وقبل ذلك كله،فى تحديد ما ينبغى أن تكون عليه غايات الفعل الأخلاقى وقوانينه.كما كان ينبغى على المجال الأخلاقى أن ثبت أنه يكشف عن انتظام قانون التطور.

ولقد كان هذا هو الأساس الذى بنيت عليه كل النظريات الأخلاقية التطورية المتعددة التى ظهرت بعد نظرية سبنسر.ولكن على الرغم من مبدئه الجديد هذا،فلا يمكن القول إنه أحدث أى تغير حقيقى فى مجال النظريات الأخلاقية.فقد كان من الطبيعي أن يتمشى مذهبه الأخلاقى الخاص مع المذاهب التجريبية الإنجليزية السابقة عليه.وقد قبل المبادئ الأساسية لمذهب اللذة

النفعى،ونسج داخل إطارها نظريته التطورية الخاصة.مثال ذلك قوله إن السلوك المؤدى إلى أعظم قدر من السعادة هو ذلك الذى ينطوى على أعظم قدر من التقدم والنهوض بالحياة،وهو الأصلح لتحقيق غايتها،الذى يؤدى على مستوى تطورى أعلى.ولقد أوحت فكرة وجود مستويات متعددة للنمو إلى سبنسر بالتمييز بين الأخلاق النسبية والأخلاق المطلقة: فلا يمكن أن تحقق المثل الأخلاقية العليا تحققا كاملا إلا فى أعلى المستويات.وهو يتصور هذا المستوى الأعلى على أنه حالة لا تحدث إلا فى مدينة فاضلة خيالية،يختفى فيها كل تعارض بين المصالح الفردية ويحل محلة أنسجام يبلغ من الكمال حدا لا يوجد معه مجال حتى للاختيار بين الخير والشر:ففيها يرفع التضاد بين الأنانية والغيرية.

ولا يمكن أن تحدث هذه الحالة إلا بتكيف الفرد تكيفا كاملا مع بيئته.ولنلاحظ أخيرا أن سبنسر قد لعب فى الأخلاق،كما لعب فى نظرية المعرفة،دوره التقليدى فى التوفيق بين أطراف النزاع،فحاول أن يزيل الخلاف بين الأخلاق الحدسية والأخلاق التجريبية بأن قال بوجود قوانين أخلاقية تعد أولية بالنسبة إلى الفرد،ولكنها اكتسبت خلال النضال الطويل الأمد الجنس البشري.وهو هنا يزيف،كما فعل من قبل،المعنى الباطن"للأولية"ويظل ملتزما حدود الموقف التجريبي.

ولكن،على الرغم من أن مذهب سبنسر الأخلاقى قد قصد منه أن يقدم الدليل النهائى على صحبة مبدأ التطور،فقد ختم سبنسر هذا الجزء من مذهبه باعتراف قال فيه لم يجد مبدأه العام مثمرا إلى الحد الذى كان يتوقعه من قبل،وكان ذلك هو الموضع الوحيد الذى لمح فيه إلى الشك فى قابلية هذا المبدأ للتطبيق الشامل.وباستثناء هذه الحالة الوحيدة،لم يطرأ على مذهبه أبداً"ذلك الوهن الذى يبعثه قناع شاحب"من الشك فقد كتب وهو مقتنع،عن ثقة تامة،بأنه

يحمل معه مفتاح جميع المشاكل الفلسفية،وكل ألغاز الكون.ولكن الواقع أنـه كـان فى حاجة إلى كل ذرة من هذا اليقين المتعصب لكى يقرر أن يأخذ على عاتقه وينفذ مثل هذه المهمة الضخمة،أعنى فلسفته التركيبية،التى لا يملك من يشكون فيها،أو حتى من يرونها باطلة من أساسها إلا أن يبدو الإعجاب بها.

وليس من مهمتنا فى هذا المجال تتبع مجرى المذهب التطورى بعد داروين وسبنسر فى جميع مراحله وتنوعاته،بل إن كل ما نستطيع القيام به هو إيضاح لقوته ومجاله،كما يظهر أن لدى بعض من أشهر ممثليه.فقد كان معظم من ناصر والفكرة الجديدة وتوسعوا فيها من العلماء،أما الفلاسفة المحترفون،ولا سيما أصحاب الكراسي الجامعية،فقد ظل معظمهم بمعزل عنها،وساروا فى طريق أخرى.وربما كانت أهم شخصية فى الفئة الأولى،وأشد أنصار النظرة الجديدة إلى الكون تحمسا،هو توماس هنري هكسلى _T.H. Huxley (١٨٢٥-١٨٩٥)كان هكسلى عالما بارزاً فى علم الحيوان،كما كان من أبرز الشخصيات فى الحياة العقلية بالعصر الفكتورى.وبفضل التقدير الذى اكتسبه بقوة شخصيته،وشدة إصراره،وقوة أسلوبه وتحمسه،وطريقته الموفقة فى صياغة التعبيرات والصيغ،نجح هكسلى فى تحويل أفكار داروين إلى عملة جارية تتداول فى كل ركن من أركان المجتمع ولكن ذهنه كان أكثر استقلالا من أن يقتفى أثر داروين أو سبنسر أو أى شخص غيرهما دون تمييز.إذ كان يطبع شخصيته الخاصة على كل ما يقتبسه.فهو حقا قد أقرر رأى داروين فى الصراع من أجل البقاء.غير أنه كان متشككا فى قانون التكيف مع البيئة،وبالتالى فى فكرة الانتقاء الطبيعي.أما فى ميدان الفلسفة، الذى كان كثيرا

ما يطرقه[1]،فقد ربط ربطا وثيقا بين المذهب التطورى والتراث القديم بالرجوع إلى هيوم"أمير اللاأدريين"كما أسماه،وهو الفيلسوف الذى كان يتفق معه فى موقفه العام،وفى بعض التفاصيل،ولاسيما فى فكرة هيوم الرئيسية القائلة إن كل معرفة حقيقية تقتصر على عالم التجربة.ومن هنا كان عداؤه للميتافيزيقا،وكانت "لا أدريته **agnosticism**"-وهو لفظ نحته هكسلى وسرطان ما انتشر انتشاراً واسعا.وكذلك كان مثل هيوم،يتصف بقدر غير قليل من التشكك بطبيعته وهى صفة يمثل هذا الذهن المرن الذى ارتفع فوق النزعة القطعية الصارمة عند سبنسر.

ومع ذلك فقد افترق هكسلى فى نواح متعددة عن هيوم.وذلك لأنه حين حمل تفكير هذا الأخير من الدقة أكثر مما يحتمل،قد ارتد إلى النزعة القطعية أو اقترب منها إلى حد الخطورة وكانت إثارته لذلك السؤال الذى يتعارض مع تفكير هيوم تعارضا أساسيا،وأعنى به السؤال عن أصل الانطباعات الحسية،تؤدى إلى إعطاء المذهب الظاهرى أساسا فسيولوجيا،وبالتالى ماديا،فأعلن أن كل الحالات أو الحوادث الذهنية إنما هى نتائج لعلل بدنية،بحيث يمكننا أن نفهم أصلها وطريقة عملها بدراسة تغيرات الجهاز العصبى،ولم يكن يجد غضاضة فى استخدم تعبيرات مادية صريحة،حتى كان يتحدث أحيانا بلغة"كابانس **Cabanis**"وغيره من الفلاسفة الماديين فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.وكان هو أول من وصف الذهن بأنه"ظاهرة ثانوية**epiphenomenon** ،اى ناتجا ظاهريا للمخ.

---

(1) "مواعظ علمانية"**Lay Semons**"١٨٧٠،"هيوم **Hume**"،١٨٧٩،"العلم والثقافة **Science and Culture**"١٨٨١،التطور والأخلاق **Evolution & Ethice**"،١٨٩٣،ومقالات وأبحاث عديدة غيرها تضمنها"مجموعة المقالات**Collected Essays**"فى تسعة مجلدات،١٨٩٣-١٨٩٤.

ونتيجة لمثل هذه التعبيرات وغيرها من التعبيرات الصريحة،وصف تفكير هكسلى بالفعل بأنه مادى غير أنه هو ذاته كان يحتج على أية تسمية كهذه وحاول أن يبين وجهة النظر التى تشير إليها مثل هذه التعبيرات ليست نهائية،وينبغى ألا تعد ملزمة من الوجهة الميتافيزيقية.بل يجب أن ينظر إليها على أنها نقطة انطلاق للبحث العلمى فى الطبيعة،التى تكون وجهة النظر هذه أساسية لها،بوصفها فرضا عمليا.وقد ذهب إلى وجهة النظر هذه لا تحوى ما يتناقض مع أكثر المذاهب المثالية تطرفا،بل رأى أنه كلما زاد استعدادنا لقبول الموقف المادى،كان من الأسهل الدفاع عن ضرورة المثالية.وهكذا دفع هكسلى بنفسه إلى مأزق لم يكن فى وسع طريقته فى التفكير أن تخلصه منه،فحاول نتيجة لذلك أن نجد لنفسه ملاذا فى اللاأدرية وقال إن المادية لا تقبل البرهنة عليها،وكذلك الحال فى المثالية،لنفس الأسباب،والمذهبان معا إنما هما القطبان المتضادان للموقف الممتنع الذى يفترض فيه إمكان معرفة شيء عن الطبيعة الأساسية لشيء ما،سواء أكان هذا الشيء مادة أم ذهنا .فلا مفر للعلم الطبيعى من التسليم بوجود العالم المادى،وما يتبع ذلك من تأكيد الأولوية الواقع المحسوس،أما فى الفلسفة فينبغى أن يكون ذلك العالم احتماليا دائما،إذ أن الحقيقة الأولى فيها هى الوعى،بحيث لا يمكنها أن تتصور المادة لا ظاهريا،بوصفها شيئا معطى للوعى فى الوعى ذاته.ولقد كان هكسلى فى هذا الصدد فى شقاق مع نفسه.فعندما كانت تغلب عليه صفة الفيلسوف،كان يتحدث كما لو كان باركلى هو الذى يتحدث.وعندما كانت صفة العالم هى التى ترجح كفتها،كان يتحدث كأنه مادى.ولكى يتخلص من هذا المأزق،اتخذ لنفسه رداء الشك وكان يستمتع بهذه الصفة أو الحالة الذهنية أكثر مما يستمتع بغيرها،بحيث أخضع لاختباره كل الفلسفات دون أن يلتزم بوحدة منها،مستخدما إحداهما تارة والأخرى تارة أخرى، حسبما يلائم موقفه. وكانت اللاأدرية عنده، على خلاف

ما كانت عند سبنسر، قريبة بالفعل من نزعة الشك،ولم تكن تعنى حكما سلبيا،بل كانت تعنى الامتناع عن الحكم أصلا فى الأمور النهائية.وعلى الرغم من كل هذا،فقد كان هكسلى أكثر من هذه اللاأدرية:إذ أن طبيعته التى كانت إيجابية فى أساسها،كانت تثور،إن عاجلا أو آجلا،على هذا الانطلاق الفكرى بين الموقف المختلفة،وتدفعه إلى إصدار تأكيدات فلسفية محددة.

ولقد أسهم هكسلى بإضافة قيمة إلى النظرية الأخلاقية التطورية،وذلك فى محاضرة"رومانس**Romanes**"المشهورة التى ألقاها عام ١٨٩٣ بعنوان"التطور والأخلاق".وهنا أيضا سار فى طريقه الخاص،وافترق فى بضع نواح عن الآراء التطورية الشائعة،فعلى حين أنه وافق على أن قانون التطور يسرى على مجال الفعل الأخلاقى كما يسرى على كل المجالات الأخرى،فقد ذهب إلى أنه يتحقق فى المجال الأخلاقى على نحو مختلف تماما،فعالم الطبيعة يحكمه صراع رهيب من أجل البقاء،يحارب فيه الكل ضد الكل ويغلب فيه حب الذات على التعاون،وينتصر القمع القاسى على التعاطف والشفقة أما الحياة الاجتماعية للإنسان فيظهر فيها – على الرغم من كونها ذات أصل طبيعي،ورغم ضغط القوى الطبيعية-عالم فريد فى نوعه،عالم فيه قوانينه المطردة ومعاييره الخاصة.وهكذا فإن حياة الإنسان الأخلاقية إنما هى تفنيد صريح للمبدأ الطبيعي،مبدأ الصراع الذى لا يرحم فى سبيل المناقشة،وهى أبعد الأمور عن أن تكون تعبيرا آخر عنه.وبهذا التأكيد للاستقلال الذاتى الفريد للنظام الأخلاقى الذى يظهر مع المجتمع،حرر هكسلى الأخلاق التطورية من قيود المذهب الطبيعي،ومهد الطريق لمثالية أخلاقية،وهى مثالية وجدت أجمل تعبير عنها فى دفاع هكسلى نفسه عن كرامة الإنسان الأخلاقية،وفى اللغة الرفيعة التى تحدث وكتب بها عنها،وفى الطابع النبيل الذى ساد نظرته إلى الحياة البشرية.

أمـا "جـون تنـدول John Tyndall" (١٨٢٠-١٨٩٣) فكانـت تجمعـه بهكسلي صلة الصداقة الشخصية،فضلا عن الأهداف العلمية المشتركة،وكان اهتمامه بالفلسفة أقل وضوحا من اهتمام هكسلى بها،ولكنه بدوره كرس جزءا كبيرا من محاضراته وكتاباته لينشر ويذيع الأفكار العلمية الجديدة،ولا سيما فكرة التطور.وله محاضرة مشهورة [1] أعترف فيها بأنه مادى،وأثارت ضجة كبرى،وجعلته فترة ما مركزا للاهتمام الفلسفى،غير أن رأيه فى طبيعة المادة يختلف تماما عن الرأى الشائع.بل يختلف عن الرأى العلمى الأدق من هذا الأخير.صحيح أنه اعترف بأن المادة كما تعرفها الفيزياء لا يمكن أن تكون قد ولدت الكون كما نعرفه.غير أنه كان يؤمن بأن كل تركيب ونشاط فى العالم،هو فى الحقيقة كامن، وكأنه فى بذرة،فى النار الأولية للشمس.

أمـا بالنسبة إلـى العلـوم غيـر العـضوية،التى كانـت هـى مجـال تخصص"تندول"،فإن فكرة التطور لم تكن تنفع كثيرا.فعلينا أن نعود إلى المجال البشرى إذا شئنا أن نقدر قيمة الاتجاه الفكرى الجديد تقديرا صحيحا.ولقد أجرى السير فرانسس جولتن Sir Franis Galton [2] (١٨٢٢-١٩١١)أبحاثه الهامة وهو متأثر مباشرة بدارون،الذى كانت تربطه به صلة قرابة وثيقة،وأهم ما اشتهر به جولتن هو أنه مؤسس علـى تحسين السلالات **eugenics** وهو العلم الذى يرى أن ذلك الانتقاء للصالح والقضاء على غير الصالح،وهو الانتقاء الذى يحدث آليا فى الطبيعة،ينبغى أن تتم بطريقة متعمدة منظمة فى المجتمع

---

(1) خطاب ألقى أما الجمعية البريطانية British Association التى اجتمعت فى بلفاست سنة ١٨٧٤" انظر أيضا كتابه "أقوال متفرقة فى العلم Fragments of Science" ١٨٧١.

(٢) " العبقرية الوراثية Hereditary Genius"، ١٨٦٩، " أبحاث فى الملكات البشرية وتنميتها Inquiries into Human Facutly & its Development" ١٨٨٣ " التوريث الطبيعى Natural Inheritance" ١٨٨٩ " وسائل فى علم تحسين السلالات Essaysin Eugenics" ١٩٠٩.

البشري.ولقد كانت أعمال جولتن المتنوعة-وهى تشمل أبحاثا فى الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا،ودراسات فى الوراثة البشرية،وفى عمى الألوان،وفى الصور العامة وبصمات الأصابع،وتطبيقه للمناهج الإحصائية على دراسة الإنسان-كل هذه كانت تستهدف معالجة المشكلات العملية المتعلقة بتحسين الجنس عن طريق التحكم الواعى فى المعاشرة والتناسل.وإن حركة تحسين النسل،التى ثبتت أقدامها فى بلدان متعددة،إنما تدين له بمثلها العليا وبكثير من مناهجها.ولقد كان تلميذه الأكبر فى إنجلترا،والمكمل لرسالته(ومؤرخ حياته أيضا)،هو كارل بيرسن**Karl Pearson**الذى ينبغى أن نتحدث عنه بمزيد من التفصيل،نظرا إلى أنه قد انتقل من العلم إلى الفلسفة.

فقد كان كارل بيرسن(١٨٥٧-١٩٣٦) [١] هو أكثر الناس تحمسا للتوسع فى النظرة العلمية بحيث تمتد إلى المسائل الفلسفية،وأشد ممثلى هذا الاتجاه تعصبا.ولقد كان عالما مرموقا فى ميادين متعددة متصلة،فقدم مساهمات رائدة فى تطبيق الرياضيات على علم الحياة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع،وترجع أهميته الكبرى من وجهة نظرنا إلى كتابه المشهور ذى التأثير البالغ وهو كتاب"قواعد العلم" **The Grammar of Science**(١٨٩٢،الطبعة الثالثة ١٩١١،طبعة جديدة رخيصة ١٩٣٧) الذى صاغ فيه المثل العلمى الأعلى للمعرفة،كما كان سائدا فى أيامه،صياغة كلاسيكية؛ومجد الروح الكامنة من ورائه،والأعمال التى جعلته ممكنا،وأعرب بوضوح عن اقتناعه بأن العلم قد كتب له أن يخدم ثقافة المستقبل ويشكلها.

والهدف من هذا الكتاب هو دراسة المفاهيم الأساسية للعلم الحديث.وهكذا يتخذ بيرسن من الباحث الرياضة الفيزيائية أنموذجا للعلم،وأكد

---

(١) خلف "كليفور.Clifford فى كرسي الرياضة التطبيقية بجامعة لندن،ثم أصبح فيما بين ١٩١١و١٩١٣أستاذ كرسي"جولتن"فى علم تحسين السلالات بنفس الجامعة.

بناء على ذلك أن الطبيعة الأساسية للعلم لا تكون فى التفسير وإنما فى الوصف،ولا تكون فى الإجابة عن السؤال"لماذا تكون الأشياء"وإنما فى الإجابة عن هذا السؤال "كيف تكون الأشياء".وفضلا عن ذلك فإن غاية العلم هى القيام بهذا العمل بالنسبة إلى كل شيء:فلا شيء يقع خارج نطاقه،ولكن لما كان من المستحيل فهم الأشياء فى كليتها الشاملة،فإن العلم يضطر إلى الالتجاء إلى نوع من الاختزال التصوري(Conceptual)،ويصطنع رموزا وصيغا وقوانين،ويتمكن بفضل هذه من فهم الواقع ووصفه بطريقة مختصرة،وبعبارة أخرى فالإلكترون مثلا ينبغى ألا يعد حقيقيا من الوجهة التجريبية وإنما هو مجرد رمز أو تعبير اختزالى يبتدعه خيال العالم،ويمكن بالتالى طرحه جانبا كلما ثبت عدم كفايته لوصف الوقائع المتعلقة به،وفضلا عن ذلك فالعلم لا يضع النظريات حبا فى النظريات،وإنما هو عملى فى أساسه.وهو من أهم ما فى متناول أيدينا من الوسائل لتكييف أنفسنا مع بيئتنا والنجاح فى صراعنا من أجل البقاء.واستهدافه هذه الغاية للعملية هو ذاته الذى يجعله يسعى إلى تحصيل أكبر قدر من المعرفة بأبسط الوسائل،طبقا لقانون الحد الأدنى من المقاومة،ولهذا السبب بعينه يرفض العلم كل المسلمات الباطلة المتعصبة بحيث إن من مهامه الرئيسية تحرر الفكر من الأوهام التى كدستها عليه الخرافة والجهالة على مر القرون،وهكذا فإنه يحمل على اللاهوت والميتافيزيقا من أساسهما وبكل ما فيهما.أما الفلسفة،فبقدر ما يكون لها أى حق فى المطالبة بمجرد الوجود،فإنها تنحل إلى العلم حسب تعريفه المذكور من قبل.ولا يمكن أن يصبح لها مجال خاص بها إلا بقدر ما ينظر إليها تاريخيا على أنها مرحلة من مراحل النمو العقلى للإنسان.

غير أن على العلم بدوره أن يقوم،فى مجاله الخاص،بعملية تطهير فعلية أن يستبعد من مجاله كل مالا يتمشى مع طبيعته من حيث هو وصف

وتنظيم وتصنيف،وهذا يعنى أن عليه أن يتخلص من أفكار العلية والقوة المادية،التى لا تعدو أن تكون أصناما مختبئة فى زوايا العلم حتى فى أحدث صورة،فمقولة العلية ليست لها صورة فكرية،ولا تدعمها التجربة،وإنما هى مجرد حد تصورى ابتداع لإرضاء حاجتنا إلى الاقتصاد فى التعبير،والقوة هى نوع من الحركة،وليست تفسيرا لها،أما المادة فليست شيئا،أو ليست على أية حال شيئا معروفا، بحيث لا تحتاج الفيزياء إلى فكرتها.ولقد شغل مكان كل هذه التصورات بفكرة الحركة،التى يضعها العلم ولكنه لا يستطيع تفسيرها،وحسب العلم أن تعطيه الحركة والدقائق الجسمية والمكان،وهى كلها أمور يمكن قياسها بدقة،لكى يستطيع أن يقدم وصفا لكل ما يقع فى نطاق التجربة.

وهكذا كان موقف بيرسن تمجيدا متطرفا لقدرة العلم الشاملة.وهو يسير فى نفس الطريق الموروث مباشرة عن تجريبية هيوم ووضعية كونت، وله مقابل دقيق فى الجانب الفلسفى من تفكير "أرنست ماخ".ومما يدل على إدراك ماخ لهذه القرابة الوثيقة بينهما،أنه أهدى كتابه"تحليل الانطباعات الحسية**Analyse der Empfindugen** إلى بيرسن"تعبيرا عن شعور الزمالة والتقدير".وكذلك كانا يتفقان فى الأساس المعرفى (الإبستمولوجى)لنظريتهما فى العلم،وهذا الأساس،كغيره يرتد إلى هيوم،فالوقائع التى يعالجها العلم ليست أشياء فى ذاتها طبيعة غامضة،بل هى مجرد ظواهر للوعى،أى هى الإحساسات ومشتقاتها،التى لا توجد سواها أية حقيقة أخرى.وصحيح أننا نسقط جزءا من محتوى الوعى على مكان خارجى،ونتحدث عنه بوصفه وقائع مادية، غير أن هذا الإسقاط لا ينقلنا فى الواقع إلى ما وراء الوعى.فما يسمى بالشئ الخارجى ليس إلا تركيبا ذهنيا نتج عن ربط الانطباعات الحاضرة بالماضية.وصحيح أنه يجوز للعلم أن يتجاوز الاحساسات الحاضرة:وأنه يفعل ذلك حقا،عن طريق تكوين فروض ووضع قوانين واستخلاص .استدلالات وما

إلى ذلك،غير أن الإحساسات هى التى تتحكم في كل هذه التركيبات التصورية الاصطناعية،وهى التى تضفى عليها أى معنى ممكن لها.فالذهن عند بيرسن،كما هو عند ماخ،يشبه المحطة المركزية للهاتف(التليفون)إذ يتلقى الانطباعات الخارجية،ويرتبها،ويعيد توجيهها.ولكن ينبغي علينا ألا نتطلع فى الاستبطان،كما فى الإدراك الحسي،إلى ما وراء الإحساسات والصور والمفاهيم المستمدة منها؛فليس ثمة نفس أو لأى شيء يشبهها متميز عن المحتويات التى يكون لدينا بها وعى،وما الذهن إلا مجموع انطباعاته وأفكاره وهكذا يظهر بوضوح أن نظرية المعرفة عند بيرسن مماثلة تماما لنظرية هيوم ومل وماخ.

ولقد مضى بيرسن فى امتداحه للروح العلمية إلى حد التمجيد المفرط؛فرسالة العلم الحديث ذاتها هى احترام ذلك الإله الذى لدينا به وحده يقين مؤكد،أعنى الروح البشرية،وما الدين إلا خدمة قضية العلم،وما التقديس إلا تأمل ما أنجزه العقل البشري.وإن مكتشفى الحقيقة لهم القديسون والصالحون بحق.وأن يقول أحد فى المستقبل إننى مؤمن لأن موضوع إيمانى ممتنع،بل سيقال"أومن لأننى أفهم".وهكذا فإن بيرسن،مثل كونت،يؤله العلم،وموقفه هو موقف عصر التنوير،وكل ما فى الأمر أنه ظهر فى غير الأول،أى متأخراً عن وقته بمائة عام .

ومثل هذا يمكن أن يقال عن تفكيره الأخلاقي[1]،الذى يجعل من التقدم فى المعرفة العلمية سمة رئيسية لكل محاولة للاقتراب من المثل الأخلاقي الأعلى.وكما أنه حمل على الدين(كما يشيع فهمه)بوصفه ناتجا عن الخرافة،فهو كذلك قد وصم الأخلاق المسيحية هنا بأنها نتيجة لشعور أعمى فالأخلاق الحقة لا صلة لها فى نظره بالشعور،وإنما بالمعرفة وطلبها فحسب،وهو يؤيد رأى سقراط القائل إن العارف وحده هو الذى يمكن أن يكون فاضلا.وهو يضيف

---

(1) "أخلاق الفكر الحر The Ethic of Freethought"،١٨٨٨،الطبعة الثانية١٩٠١.

الاشتراكية إلى "أخلاق الفكر الحر"،بوصفها تكملة سياسية لها،وهو لا يعنى بالاشتراكية ذلك النوع الثورى المرتبط بماركس،بل لا يعنى بها أساسا أى تغيير للنظام السياسي القائم على الإطلاق،وإنما يعنى بها ذلك التقدم المطرد البطيء للشخصية الأخلاقية،على النحو الكفيل بأن يؤدى بكل فرد إلى إخضاع سلوكه لصالح المجتمع من حيث هو كل.مثل هذه الاشتراكية تقتضى تحسين الجنس عن طريق أساليب علم تحسين السلالات.وتحرير المرأة،وإلغاء المحرمات الجنسية(أى "إباحة الحب")وحرية اختيار العمل،وحرية الفكر.ولقد كان فى هذه الأفكار يستبق،على نحو يدعو إلى الإعجاب،وهو لم يزل فى العقد التاسع من القرن الماضى،أفكار ظهرت من بعده،وكان لا بد للقيام بذلك من شخصية مثل بيرسن،تتصف بالقوة والجرأة،تمتلىء ثقة بقدرة العلم على كل شيء،وتؤمن إيمانا راسخا بحرية البحث،وتزدرى الحلول الوسطى،وتستخلص النتائج بجرأة حتى لو كان من شأنها أن تغضب معاصريه[1].

ولقد حدث تطبيق وتأييد آخر واسع المدى لمبدأ التطور فى ميدان خارج عن الفلسفة،ولكنه قريب من مجالها إلى الحد الذى يبرر ذكره فى هذا المجال.فمثلا قام السير هنرى مين **Sir H. Maine**(١٨٢٢-١٨٨٨).الذى يمكن أن يعد خليفة أوستن[2]بإعطاء أساس جديد كل الجدة للتشريع التاريخي والمقارن،وذلك فى عدة مؤلفات كان لها تأثيرها الهائل،رتب فيها وقائع التنظيم البدائى الاجتماعى والسياسي بوساطة هذات المبدأ[3]،وفى ميدان الاقتصاد والتاريخ الدستورى والعلوم السياسية.وقام ولتر بادجت **Walter Bagehot**

---

(١) أنظر بالإضافة إلى الكتابين المذكورين،"احتمالات ودراسات أخرى فى التطور **The Chances of Death and other studies in Evolution**"فى مجلدين،عام ١٨٩٧.

(٢) انظر ص [٥٩]

(٣) "القانون القديم **Ancient Law**"١٨٦١(طبعات متعددة)"المجتمعات المحلية القروية فى الشرق والغرب **Village Communities in the East & The West**،١٨٧١،"التاريخ القديم للنظم الاجتماعية

(١٨٢٦-١٨٧٧) [1]بمجهود مماثل.ولما لم يكن دارسا منعزلا.بل كان من رجال الأعمال والبنوك،فإن أفكاره كانت ذات وجهة عملية،وكان لها بعض التأثير فى هـذا المجـال.وهـو يـصف دينـه لـدارون،ويعترف بـه،فى العنـوان الفرعـى لكتابـه."الفيزيـاء والـسياسة".وهـو"أفكـار عـن تطبيـق مبـدأى الانتقـاء الطبيعـى والوراثة على المجتمع السياسي".وقد أثارت مؤلفاته اهتمام دارون ذاته.

ولكـن الميدان الـذى اكتـسبت فيـه نظريـة التطـور أكبـر قـوة لها،خـارج نطاق علم الحيـاة والفلسفة،كان ميدان الأنثروبولوجيا.مثـال ذلك أن السيرجون لبوك**Sir John Lubbock**(اللـورد أيفبري **Avebury**؛١٨٣٤-١٩١٣)كـان داروينيـا متحمـسا،ورأى أن الإنـسان البـدائى لـم يكـن يعـرف الآلهـة وأن الـدين تطـــور مــــن أشــــكال الوثنيــــة المختلفــــة:كعبــــادة المــــسحورات."الفتـــيش**Fetishism**"ومنهـــا إلـــى عبـــادة أصـــنام الجـــدود(الطوطميـــة **Totemism**)ثـم عبـادة الأوثـان بوجـه عـام**Idolatry**،وغيرهـا مـن صـور تعدد الآلهة،ومن هذه كلها إلى مرحلته التوحيدية الراهنة.وحاول السيرإدوارد بيرنـت تيلـور**Sir Edward Burnett Tylor** (١٨٣٢-١٩١٧)وهـو أول أسـتاذ للأنثربولوجيا فى أكسفورد،وأعظم حجة إنجليزي فى هذا الفرع من العلم خـلال القرن التاسع عشر،أن يثبت أن الصـور العليـا للدين.وكذلك الفسلفة،وقد ظهـرت مـن مـذهب حيويـة الطبيعـة **Animism**وكـان خليفـة تيلـور هـو الـسير جيمس فريـزر**Sir James G.Frazer**(ولـد سـنة ١٨٥٤) .وهـو عميـد علمـاء الأنثروبولوجيا الإنـجليز الأحياء [2]،وقد ذاعت شهرته دوليا منذ وقت بعيد.وهو

Dissertations Custom on "أبحاث فى القانون والعرف القديم"،١٨٧٥،"=**Early Hist Institutions=** **(١٨٨٣)"Early Law and Custom**

[1] الدستور البريطانى **The British Constitution**"،١٨٦٧،الفيزياء والسياسة **Physics & Politics** "١٨٦٩،شارع لومبارد **Lombard Street**، ١٨٧٣.

[2] كان السير جيمس فريزر حيا حتى وقت تأليف هذا الكتاب،وقد توفى سنة ١٩٤١. [المترجم]

يرى أن حياة الإنسان البدائى كان يحكمها السحر أكثر مما تحكمها المعتقدات الخاصة بحيوية الطبيعة،ولما كان السحر يرمى إلى السيطرة على القوى الطبيعية،فإنه أقرب إلى العلم منه إلى الدين، أما هذا الأخير فلم يظهر إلا بعد وقت متأخر جدا،حين أهاب الناس بقوى أعلى بعد أن بلغت قوى مداها،حين حل الخوف والأمل والتفاؤل والتشاؤم محل الرغبة فى السيطرة،ويظهر استمرار تأثير سبنسر وداروين بوجه خاص فى عمل عالم أنثروبولوجى حى آخر[1]،وهو إدوارد وسترمارك **Edward Westermarck**(ولد سنة ١٨٦٢)،وهو فلندى استقر منذ وقت طويل فى إنجلترا وأصبح أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة لندن من سنة ١٩٠٧ إلى سنة١٩٣٠.ومن كتبه المشهورة:"تاريخ الزواج البشري **Hist of Human Marriage**"(١٨٩١،الطبعة الخامسة فى ثلاث مجلدات سنة ١٩٢١)وقد عالج مشكلات الأخلاق فى كتابين." أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها **The Origin and Development of the Moral Ideas**" (فى مجلدين،١٩٠٦-١٩٠٨،الطبعة الثانية ١٩١٢-١٩١٧)والنسبية الأخلاقية **Ethical Relativity**"(١٩٣٢).وتظهر فى الكتابين نزعته التطورية بكل وضوح،إذ أن معالجته للظواهر الأخلاقية من حيث نشأتها وتطورها تؤدى حتما إلى النسبية الأخلاقية.وهو يرى أن كل المحاولات التى ترمى إلى الاهتداء إلى أساس لصحة موضوعية مزعومة للأحكام الأخلاقية،كمحاولتى المذهب العقلى والحدسي،تتعارض حتما مع حقائق التطور الأخلاقى.وهو يرى مثل هيوم،أن الانفعال ،لا العقل، هو أصل الحكم الأخلاقى والمتحكم فيه،والانفعال ذاتى قطعا،وقد حاول أن يتعقب أصل الظروف الانفعالية لأحكامنا الأخلاقية التلقائية،بل وللنظريات الأخلاقية الأولية ذاتها كنظرية كانت.فالانفعالات الأخلاقية ،التى تتميز عن غير الأخلاقية بتنزهها وشمولها،تستمد كلها من

---

[1] توفى وسترمارك سنة ١٩٣٩ [المترجم]

الاستحـــسان والاســـتهجان،بحيث يكـــون الأول هـــو أصـــل الانفعـــالات الإيجابيـة،الثانى أصل الانفعالات السلبية(التى يدرج ضمنها الشعور بـالإلزام الخلقـى).فالانفعالات دائمـا أسباب الأحكـام الأخلاقيـة لا نتائجهـا.ومـا المبـادئ الأخلاقية إلا تعميمات لمثل هذه الأحكام المشتقة.وفضلا عن ذلك فالانفعالات الأخلاقية ليست،آخر الأمر فردية،وإنما هى اجتماعية فى طابعها وأصلها .وقد كان وسترمارك يؤكد دائما ارتباط الأخلاق بعلم الاجتماع.

ولنعد من هذه التفرعات للمذهب التطورى،وهى تفرعات خارجية إلـى حد مـا،إلى مظـاهره ذات الطـابع الفلسفى الأوضـح،فننتقل إلـى جورج هنري لويسGeorrge H. Lawes(١٨١٧-١٨٧٨)،الذى كـان أهم ممثلـى المذهب التطورى فى المجال الفلسفى بعد سبنسر،وكان ينتمى،بفضل ذهنـه الرحب،إلى مجال الأدب بقدر ما ينتمى إلى مجال الفلسفة.وهو معروف لدى جمهرة القراء بصلته الرومانتيكية بجورج إليوت،وترجمته لحياة جيتـه(وهـى ترجمـه انتشرت فى ألمانيا على نطاق واسع)أكثر مما هو معروف بمؤلفاته الفلسفية[1].ولقد كـان فى الفترة الأولى من حياته على الأخص واحدا من أشد تلاميذ كونت الإنجليز تحمسا،ووجد فى هذه الناحيـة،كما وجد فـى غيرها مـن النواحى،تآلفا روحيا كاملاً مع جورج إليوت. ولقد كانت وجهة النظر الوضعية هى السائدة تماما فـى كتابه"تاريخ الفلسفة"، وهو كتاب ليست لـه قيمـة كبيرة بمعاييرنـا الحاليـة،ولكن إتقان أدى إلى ذيوع انتشاره إلى حد غير مألوف،بحيث كان هو الذى أمد كثيرا من القراء الإنجليز بمعلوماتهم الوحيدة عن تـاريخ الفلسفة .وبهذه المناسبة،فقد كـان هـذا الكتـاب مـن أوائـل الكتـب العامـة فـى تـاريخ الفكـر النظـرى باللغـة

---

(١)تاريخ الفلسفة من خلال تاريخ الفلسفةThe Biographical Hist. Of Philosophy فى مجلدين،١٨٤٥-١٨٤٦،وقد أعيد طبعه مراراً"فلسفة العلوم الوضعية عند كونت Comte's Phil. Of the Postive Sciences"١٨٥٣،"أرسطو:فصل فى تاريخ العلم Aristole :a Chapter in the Hist of Science"١٨٦٤،"مشكلات الحياة والذهن Proglems of Life & Mind"فى خمسه مجلدات ١٨٧٤-١٨٧٩

الإنجليزية.وكان الهدف منه كشف غرور كل تأمل ميتافيزيقى،فهو قد فرض حظرا على الجزء الأكبر من المحاولات الفلسفية،وانتهى من ذلك إلى تحبيذ مذهب كونت بوصفه قمة التفكير البشري،وقد تزايد تباعده فيما بعد عن مذهب كونت،تأثر وقتا ما بسبنسر،ثم سار آخر الأمر فى طريقه الخاص،ولكنه لم يترك معسكر الوضعية قط بصفة نهائية.

ولقد كانت فلسفة لويس،كما عرض الجزء الأكبر منها فى كتابه الأخير،تعبيرا أمينا عن ذهنه المرن المتفتح،ومعارفه التي كانت واسعة إلى حد غير عادى،والتي اشتملت على مسائل بيولوجية ونفسانية،فضلا عن المسائل الفلسفية.وهى تزخر بالأفكار التي يعد الكثير منها هاما،ولكنها فى عمومها تفتقر إلى الاتساق والإحكام.فمن الصعب أن يهتدي المرء إلى مبدأ جامع أو إطار مسيطر عليها،وإنما يحس المرء بعد قراءته بأن لديه تفكيرا حيا خصيبا،ولكنه يفتقر إلى الوضوح والنضج،ويؤكد لويس،كأي وضعي مخلص،أن الفلسفة ينبغي أن تكون علمية،ولا يعنى بذلك فقط أن عليها اتباع مناهج العلوم الطبيعية،بل يعنى بذلك فقط أن عليها اتباع مناهج العلوم الطبيعية،بل يعنى أيضا أن عليها أن تقتصر على ما هو تجريبي بوصفه هو وحده القابل لأن يعرف.**ولقد كان هو الذى نحت لفظ"ما بعد التجريبي Metempirical"ليدل به على ما هو موجود،أو يفترض أنه موجود،من وراء التجربة.وكما بين شادورث هدجسن Shadworth Hodgson"[1].فإن لويس لا يوضح إن كان ينكر وجود ما بعد التجربة،أم ينكر فقط قابليته للمعرفة،أم كليهما معا.ويبدو على وجه الإجمال أنه يعترف بوجوده فحسب؛ومهما انكشف للحدس وللإيمان من هذا المجال،فإنه لا يمكن أن يكون،بالنسبة إلى المعرفة فى معناها الوضعى،إلا**

---

(1) "فلسفة التفكير التأملى "The Phil. of Reflection" المجلد الأول ص ١٩٠ وما يليها.

تصورا سلبيا حديا.وقد ترك لويس آخر الأمر مجالا للمشكلات الميتافيزيقية في الفلسفة.ولكنه اشترط أن تعالج وتحل بروح علمية دقيقة فالفلسفة في نظره،كما هي في نظر سبنسر،هي العلم الذي ينتقل إلى أعلى التجريدات وأوسع التعميمات.

وفيما عدا ذلك،فقد كانت معظم أبحاث لويس ذات طابع فسيولوجي ونفساني،وهذه بدورها حافلة بالأفكار المثيرة،التي ترتفع في أحيان غير قليلة إلى مستوى التبصر العبقري،ولكنها ظلت كلها عقيمة لأنها اختبأت وسط حشد من الأفكار المختلطة التي تفتقر إلى الاتزان والوضوح.ومن أفكاره الجديدة،التميز بين نوع الظاهرة الذي يتبدى بوصفه تجديدا خالصا بالنسبة إلى سوابقه،وبين النوع الذي لا يمكن فهمه تماما من خلال خصائص أجزائه المكونة.وكان لويس أول من أطلق على الفئة الأولى اسم الظواهر الطافرة**emergent**،بينما أسمى الفئة الثانية"بالناتجة**resultant**"وهو هنا قد استبق"فلسفة الطفرة**emergent Phil**"عند لويد مورجان وألكسندر،وإن لم يكن من المؤكد إن كانت ثمة أي استمرار منه إليها،أي تأثير مباشر أو غير مباشر له فيهما .

ولقد كان تفكير لويس ينتمي في أساسه إلى عصر كونت ومل،ولم يتأثر بأفكار داروين وسبنسر إلا قليلا.أما الجيل التالي من المفكرين الذين ولدوا في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر،فقد طغت عليهم موجة المذهب الجديد،في السن التي كانوا فيها أشد تعرضا للتأثر بآراء الغير.ولكنه لم يؤثر إلا في القليلين بمثل العمق الذي أثر به في وليام كنجدن كليفورد **Willam Kingdon Clifford**(١٨٤٥-١٨٧٩)،الذي شغل منذ عام ١٨٧١ حتى موته المبكر منصب أستاذ الرياضيات في الكلية الجامعية(يونيفرستي كوليدج)بلندن.

كان كليفورد شخصية فريدة ذات موهبة عقلية لامعة،وكان سابقا لسنه ضليعا فى ميادين عديدة،تشع العبقرية منه،وكانت له القدرة على التحمس وإثارته لدى الغير،كما كان له على الناس سحر غريب،ولكن ذلك اقترن لديه بجرأة لا ضابط لها،وبنوع من الإفراط والإغراب، فإذا بالنتيجة شخصية حافلة بالمتناقضات كانت تسير نحو استهلاك ذاتها.ولقد كان فيه عرق بروميثي،وكان يتصف بالكثير مما يذكرنا بمعاصره الألماني نيتشه،والحق أنه ما من شئ يؤكد مدى خروج شخصية كليفورد عن المألوف فى الفكر الإنجليزي بقدر قرابته العقلية مع هذا المفكر الألماني الذى كان دائما،وما يزال،غريبا كل الغرابة إلى الإنجليز. غير أن حياة كليفورد كانت أقصر بعشرة أعوام كاملة من حياة نيتشه العقلية:ولم يتسن له أن يتم إلا أقل مما أتمه نيتشه بكثير.ولربما خطر ببال المرء أن يتسأل:أهناك شيء كان سيعجز عن تحقيقه لو كان قد وهب حياة أطول؟غير أن هذا السؤال عقيم،إذ ربما كان القدر قد شاء له أن يقدم فى سيل جارف كل ما كان لديه خلال العصر القصير الذى أتيح له،بحيث إنه كان قد استنفد موارده العقلية بالفعل عندما خانته قواه الجسمية.وهكذا كان عمل كليفورد الذى وزعه بطريقته الموهوبة بين ميادين علمية متعددة،قد ظل تمثالا رائعا لجذع بغير أطراف،وكان هو ذاته باحثا أكثر منه كاشفا،وحافزا للغير أكثر منه موجها لهم،ومرشدا إلى أهداف لم يعش هو ذاته لتحقيقها.

ولقد شملت الأعمال التي أنجزها كليفورد،إلى جانب جهوده الهامة فى الرياضيات ومعرفته الدقيقة بالعلم الطبيعي،أبحاثا فى نظرية المعرفة،ونظرية العلم،وكذلك فى الميتافيزيقا والأخلاق وفلسفة الدين[1].وهو يتخذ نقطة بدايته فى

---

(1) كان معظم كتابه يتألف من المحاضرات التى ألقاها خلال حياته، أو من مقالات نشرت فى مجلات دورية،وقد جمع معظمها ونشر بعد وفاته.ومنها:"الأبصار والتفكير "Seeing & Thinking"١٨٧٩(الطبعة الثانية ١٨٨٠؛"محاضرات ومقالاتLectures and Essays"وقد نشره ل. صنفين والسيرف . يولوك،فى

نظريـة المعرفـة مـن فكـرة قريبـة مـن المـذهب الظـاهري الحسي عند بـاركلى وهيوم.فموضوعات العالم الخارجي تعطى لي بوصفها انطباعات:وهى تمثل سلسلة من التغيرات فى وعى،وليس لها عدا ذلك وجود غير أن انطباعات الذوات الأخرى لا تعطى على نفس النحو،إذ أنها لا يمكن أن تكون موضوعا لوعى،وإنما يمكن الاستدلال عليها من وعى،عن طريق إسقاط ذاتي خارج وعى على الذات"الأخرى".ويطلق كليفورد على هذه الانطباعات التي أسقطها خارج ذاتى على هذا النحو وأدركها على أنها توجد خارج"ذاتي"اسم"الانبثاقات **ejects**".فبينما تكون الموضوعات **Objects**"هي المعطيات التي تبدو بوصفها ظواهر فى وعى الخاص وتنتمي إلى وحدي،فإن الانبثقات "هي محتويات عمليات المعرفة.منقولة من وعى الذاتي ومحولة إلى الوعى الخارجي الذى تنتمي إليه.ومما يزيد هذا التفسير لعملية المعرفة تعقيدا،أن كليفورد يضيف إليه أفكارا منتمية إلى المجال التاريخي التطوري.فالإيمان بوجود وعى غير وعي مضمون بالفعل،على نحو مستقل عن كل حجة نظرية، نظراً إلى أن الإنسان لم يكن منذ البداية فرداً منعزلاً، وإنما تربطه بأقرانه علاقات اجتماعية.وهكذا يتضح،من وجهة نظر التطور التاريخي،أن الإيمان"بالمنبثق(خارج الذات) **The eject**هو نوع من إعادة كشف وعى مشابه لوعى فى وجود أقراني من الناس،أو من التعرف على هذا الوعى الآخر.غير أن "الموضوع" المعطى لوعى قد يتمثل أيضا منذ البداية،حتى لو كان ذلك بطريقة غريزية فحسب،بوصفه موضوعا يمكن أن يحس به وعى آخر بالإضافة إلى وعى.ويطلق كليفورد على الموضوع الذى يقترن به هذا الاعتقاد

مجلدين،١٨٧٩=(الطبعة الثالثة١٩٠١)"العلوم الدقيقة من وجهة نظر التفكير السليم The Common Sense of The Exactciences"نشره وكمله كارل بيرسن،١٨٨٥.

اسم"الموضوع الاجتماعي".ولا يعني الإحساس بالخارجية،الذى تثيره مثل هذه الموضوعات،أى شيء سوى هذه العلاقة الفعلية أو الممكنة مع وعى "آخر".ومن الواضح أن مثل هذه الطريقة فى البرهنة على،هذه المسألة تنطوى على جمع عشوائي بين أفكار شديدة التنوع،ومن الممكن أن يطلق عليها اسم البرهان الاجتماعي على حقيقة العالم الخارجي.

ولا تمتزج فى هذه النظرية اتجاهات فكرية تجمع بين المذهبين الحسي والتطوري فحسب،بل تمتزج فيها أيضا اتجاهات فكرية إبستمولوجية وميتافيزيقية.وليس فى وسعنا أن نعرض هنا الارتباطات الباطنية بين هذه الاتجاهات المتباينة،وهى الارتباطات التى لا تظهر بوضوح كامل فى طريقة كليفورد المتقلبة فى التفكير.غير أن كل حجة تؤدى فى النهاية إلى عنصر واحد فى فلسفته أصبحت له شهرة واسعة،هو نظرية"المادة الذهنية **mind stuff**".وفى هذه النظرية يشير أولا إلى أن الانطباع أو الإحساس لا يلزم أن يكون فى وعى يحويه،وإنما يمكن أيضا أن يوجد بطريقة مستقلة"خارج"الوعى،أى أنه"شيء فى ذاته"،ومطلق يكون وجوده "لذاته"،لا منسوبا إلى أى شيء آخر.وكل ما يمكن أن يقال عنه هو أنه يحس"**Sentitur**" فالعناصر التي يتألف منها كل إحساس هى التى أسماها كليفورد"بالمادة الذهنية"،ولقد كان من السذاجة بحيث اعتقد أنه توصل بذلك أخيرا إلى حل لمشكلة" الشيء فى ذاته"عند كانت.وهو يصل إلى هذا الهدف ذاته عن طريق سلسلة أخرى من الحجج،فيحاول أن يبين أن مشكلة العلاقة بين المجال المادى والمجال النفسي ينبغي ألا تحل برد أحدهما إلى الآخر بوصفه مصدرا له،وإنما يسود المجالين تبادل وتناظر تام،يماثل فى اكتماله ذلك التبادل والتناظر الموجود من جهة بين حروف الجملة عندما تقرأ أو تنطق،وبينها من جهة أخرى عندما تكتب أو تطبع.وذلك يعنى فى نظره أننا لسنا هنا إزاء شيئين

مختلفين أساسا ومن حيث المبدأ،وإنما إزاء نفس الجوهر، الذى يبدو ماديا من وجهة معينة ونفسيا من الوجهة الأخرى.وهو يستخدم تعبير"المادة الدهنية"ليدل به أيضا على ذلك الجوهر الأخرى الموحد الكامن وراء كل الوجود وهنا أيضا يكون من الواضح أن المادة الذهنية ينبغي ألا تعد مستقلة عن كل وعى فحسب،بل يجب أن تعد سابقة عليه فى الزمان أيضا.إذ ينبغى أولا أن تركز المادة الأولى المنتشرة فى الكون فى أثناء حالته المختلطة،وتدمج فى تركيبات متكاملة،ومن المحال أن يصبح الوعى ممكنا قبل ذلك يتوقف المستوى الذى يبلغه الوعى على المستوى الذى يصل إليه تطور العناصر المادية.وينبغي أن ينظر إلى ما يبدو لنا"مادة"على أنه مؤلف بالمثل من مادة ذهنية.فكل ذرة وجسيمة فيها،بالإضافة إلى ماديتها،عنصرا نفساني.ومن الواضح أن مذهب سبنسر فى الكونيات يلعب دورا فى تأملات كليفورد هذه،كما أن من الواضح أن فكرة"شمول النفس **Panpsychism**"هذه ليست إلا مذهبا ماديا لا يحجبه إلا قناع دقيق إذ أن"المادة الذهنية"التى قال بها كليفورد،على الرغم من كونها تبدو فكرة جريئة إلى حد بعيد،هى بالفعل فكرة ميتافيزيقية معقعدة التركيب،يتضح من الفحص الدقيق أنها لا تختلف اختلافا أساسيا عن "المادة"المألوفة.

ولدى كليفورد آراء فى المنطق ومناهج العلوم الدقيقة لها قيمة فلسفية أعظم،وإن تكن شهرتها أقل كثيرا،وتتفق هذه الآراء فى الأساس مع آراء ماخ،كما تتفق بوجه خاص مع آراء بيرسن،الذى كان يقف عن كثب منها،وشيد عليها مذهبا،والمبدأ الأساسي هو مبدأ"الاقتصاد فى التفكير"الذى يؤدى هنا،كما يؤدى لدى المفكرين الآخرين،إلى استباق أفكار ظهرت فيما بعد فى النظرية البرجماتية فى المعرفة.

ويظهر التأثير المقلق لأفكار داروِن وسبنسر أوضح ما يكون فى آراء كليفورد الأخلاقية،التى اهتم بها اهتماما خاصا، ولقد كليفورد يعتمد،كما رأينا

من قبل،أن إيماننا بالعالم الخارجي يرتكز على نوع من الغريزة الاجتماعية،ولا يمكن أن يضمنه التفكير النظرى البحت.ومثل هذا يقال فى الأخلاق:فهنا أيضا تكون الحقيقة الرئيسية هى أن الفرد ليس شيئا فى ذاته ولذاته،بل إن وجوده كله إنما ينحصر فى كونه عضوا فى كل اجتماعي يدعم الفرد ويحيط به.وهنا يدخل كليفورد فكرة رئيسية هى فكرة"الذات القبلية **Tribalself**" وهى فكرة استحدثها هو،وأصبحت بفضله مشهورة.والمقصود عنده بهذا اللفظ ذلك الإحساس الذى هو مورث ومكتسب فى آن واحد،والذى يؤدى إلى إدراك ما يخدم مصالح القبيلة أو الجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد.والذي يحدث أولا هو أن الذوات المنفصلة التى تنشأ منها "الذات القبلية" بالتدريج،تكون فى البداية مدفوعة بالسعى وراء اللذة،والميل إلى أشباع حاجاتها الفردية.غير أن الذات الفردية تمتد إلى الذات القبلية بقدر ما تترك جانبا مصالحها الأنانية وتدافع عن مصالح القبيلة وكأنها مصالحها الخاصة،ويكون نمو الفرد هذا عملية تطور اجتماعي فى نفس الوقت.غير أن اللذات الخاصة واللذات الاجتماعية تكونان فى الحياة البشرية فى صراع دائم،حيث تكون اللذات الاجتماعية نامية،فإنها تعارض الدوافع الأنانية للذات الخاصة،وهى الدوافع التى تتعارض مع مصالح المجتمع،وتجعل المرء يستاء من مسلكه الخاص.وفى هذه الإدانة للذات الفردية بوساطة الذات الجماعية يرى كليفورد أن ظاهرة الضمير تعبر عن نفسها،بوصفها صوت"الذات القبيلة"وقد نما وتهذب عن طريق الانتقاء الطبيعي.وعلى ذلك فالخير(أو الشر)الأخلاقي،بالنسبة إلى أخلاق كليفورد القبلية أو الاجتماعية،هو ما ينفع القبلية(أو يضرها)،أو بتعبير أقرب إلى الروح الداروينية،هو ما يزيد(أو ينقص)من كفاءتها أو قدرتها على البقاء.وهدف الأخلاق هو تدريب الفرد على أن يصبح أكمل عضو ممكن فى المجتمع- أى أن يصبح شخصاً يسكت صوت مصالحه الخاصة ولا يعترف إلا بمصالح القبيلة

أو أن يكون،حسب تعبير كليفورد،مواطنا صالحا.فإذا ما جردنا هذه الأفكار من ردائها التطوري،كان من الواضح أنها تنطوي على مساهمة قيمة الأخلاق الاجتماعية المثالية،فكليفورد ينبذ صراحة الأخلاق المبنية على مذهب اللذة ومبدأ"أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس"،وعلى الرغم من أنه هو ذاته لم يتحرر تماما من نوع من مذهب المنفعة المتسامي،وظل أسير القيود الداروينية،فإن مذهبه،كما هو واضح،يمثل حلا للمشكلة الأخلاقية أفضل بكثير من ذلك الذى استطاعت الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية أن تقدمه. ومما زاد فى نجاح أفكاره فى هذا الميدان،و أكسبه احترام المفكرين،حتى من لم يكن منهم يستطيع الموافقة على آرائه فى الميادين الأخرى،أنه لم ينشرها على أنها مذهب جاف،إنما بث فيها قوة شخصيتها وحماستها الدافقة.

كذلك اتسم موقف كليفورد من الدين بنفس هذه الغرابة المتحسة،فهو هنا كان يعارض كل حل وسط، وينفر من أى نوع من الإذعان للسلطات الكنسية،على النحو الذى كان من الشائع أن يدعو إليه فى إنجلترا حتى أولئك المفكرون الذين لا يكترثون بالدين.وهكذا وقف يدافع بتعصب حقيقى عن الإيمان،ولم يجد غضاضة،فى إنكاره لله،أن يعامل الديانات الوضعية بقسوة شديدة"ويصب جام غضبه على الكنيسة والعقيدة والكهنوت وكأنه واحد من رسل عصر التنوير ينفس عن كراهتيه المكبوتة.فهو قد أسمى المسيحية "وباء فظيعا دمر حضارتين"،وأعرب عن سخطه الأخلاقى الشديد على التأثير الضار للقساوسة،الذى رأى أنهم الأعداء الحقيقيون للإنسانية،وانهم خطر دائم على الدولة والمجتمع والأخلاق الحقة.ولكن حتى هذا العدو المرير لكل ما هو دينى لم يستغن عن نوع من البديل للإيمان الدينى.فقد وجد ملجأ فى عبادة الكون،ووقف فى خشوع وتقديس أمام نظامه واطراده الرائع.وأطلق على الشعور الذى كان ينتابه فى هذا الصدد"العاطفية الكونية **Cosmic**

emotion"،وأقر بأنها توجد-كما قال كانت فى كلمته المشهورة- كلما تأمل المرء السماء المرصعة بالنجوم فوقه والقانون الأخلاقي فى داخله.غير أنه وضع الإنسان موضع الله،وكان كل إيمانه حى موجها فى نظره إلى تمجيد للإنسان والإشادة به.وقد دافع مثل كونت عن"عقيدة الإنسانية"وكتب بشىء من المبالغة عن الإنسان الأب الذى ينظر إلينا من فجر التاريخ ومن الأعماق الخفية لكل روح بنار الشباب الأولى ويقول:"قبل أن توجد الآلهة كنت هناك".كما كتب فى موجة حماسة،عند ختام بحثه فى "العاطفة الكونية".يقول."إن من يستطيعون قراءة علامات الزمان سيقرأون فيها أنه قد آن أوان مملكة الإنسان"وغير أن معبد هذه العقيدة كان بالنسبة إلى كليفورد بناء العلم الشامخ،وكان أمله معقودا على العلم فى تحقيق أى تقدم مقبل لروح الإنسان.

على أن الإجابة عن السؤال عن إمكان التوفيق بين الداروينية والدين لم تكن دائما النفي القاطع.كما فى حالة كليفورد.وإنما ظلت المشكلة بالنسبة إلى تلميذ آخر لدارون،هو جورج جون رومانس George J. Romanes (١٨٤٨-١٨٩٤)مشكلة مفتوحة حيرته طوال حياته،ولقد كان رومانس،الذى تتلمذ على دارون وأصبح صديقا مقربا إليه،عالما بيولوجيا فى المحل الأول،واكتسب بفضل أبحاثه المستقلة شهرة ضخمة،بوصفه واحد من أنبغ **المساهمين فى"نظرية الأصل السلالى Theory of descent"**ولكنه لما كان ميالا بطبيعته إلى الدين،وتربى فى بيئة متمسكة بالدين،فقد كان يندفع دائما إلى ما وراء حدود البحث التجريبي الخالص،لكي يخوض المسائل الفلسفية المتعلقة بالتفسير العام للتجربة،وهى المسائل التي كانت تنتظر قرار المذاهب العلمية الجديدة بشأنها بإلحاح شديد.ولقد كان الصراع بين إيمانه وعلمه خفيا أحيانا،صريحا أحيانا أخرى،وبفضل هذا الصراع تحول إلى فيلسوف.

وإنه لمن الطريف أن نتتبع المراحل المتعددة التي مر بها هذا الصراع حتى انتهى إلى صورته الأخيرة.ففي أول مؤلفاته.("اختبار صريح لمذهب الأولوهية**ACandid Examination of Theism**"١٨٧٨)نجده متمسكا بالطريق المادية فى التفكير إلى حد أن الأساس المتين لعقيدته فى الشباب سرعان ما أصبح سرابا.ولكن لم يكن معنى ذلك رفضا صريحا للدين،كما فى حالة كليفورد،وإنما كانت تلك فترة اختبار باطن عميق.ويقف فيه موقف الحكم على نفسه،ولكي يقدر قيمة القوى المتصارعة فيه.ورغم أن العلم هو الذى يثبت أنه الأقوى، ويقضى على كل الحجج المؤيدة لمذهب الأولوهية، فإنا نشعر بأن الإيمان،رغم كونه مضطرا إلى التواري فى الصفوف الخليفة لم يلغ تماما بأية حال.إذ يصبح من الواضح أنه حتى إذا لم يتسن إنقاذ شيء من الحطام، ومن وجهة نظر العلم،فإن هناك طريقا آخر لمعالجة المسألة بترك الباب مفتوحا لإمكان وجود الله،هذا الطريق يؤدى إلى نوع من الميتافيزيقا الغائية،التي يبدو أن من الممكن أن ينفذ المرء منها إلى مجال يتجاوز مجال العلم،ولكن من الضروري هنا افتراض وجود روح عليا،تكون هي العلة النهائية لكل الأشياء .غير أن رومانس لا يتابع هذه الحجة بأي اقتناع جدي،بل إنها فى الواقع تؤدى به دائما إلى صراع مع ضميره العلمي،الذى لا يمكن تبرير أية تأملات نظرية كهذه أمام محكمته. وهكذا يقع فى تأرجح غريب بين نظرة إلى العالم فيها مكان للألوهية ونظرة أخرى لا مكان فيها للألوهية،ولم يكن من الممكن أن ينقذه من هذا التأرجح إلا اتباع الطريق النقدي بصراحة وجرأة.ولكنه يلجأ بدلا من ذلك إلى موقف اللاأدرية لكي يخفف من صراع الضمير المحتدم داخله،دون أن يحل هذا الصراع نهائيا.

على أن وجهة نظره قد تغيرت قبل مضي سنوات قلائل.ففي محاضرة ألقاها سنة ١٨٨٥،وإن لم تكن قد نشرت إلا بعد وفاته سنة

(١٨٩٥)،بعنوان"الذهن والحركة والمذهب الواحدى Mind , Motion and Monism"يبدى رومانس ميلا إلى مذهب وحدة الوجود على طريقة"جوردانو برونو".كما يبدى وجهة نظر واحدية مماثلة فى مقال قصير ظهر بعد ذلك بوقت قليل فى مجلة" ContemporaryReview"(١٨٨٦) بعنوان"العالم بوصفه انبثاقا The world as Eject"(وقد نشر المقال أيضا فى كتابه."الذهن والحركة والمذهب الواحدى") ورغم أن هدفه من هذه الواحدية كان عبور الهوة بين المادية والروحية،فإن ميله إلى الروحية كان واضحا.وقد وصل إلى هذا الموقف بأن وفق بين نظرية"الانبثاقات"عند كليفورد وبين آرائه الخاصة،فضلا عن قيامه باختبار نقدى لفكرة كليفورد فى"المادة الذهنية"التى أكسبها طابعا مضادا تماما لطابعها الأصلى،وذلك إذ أرجع كل شىء إلى المجال النفسى بدلا من المجال المادى.وهو فى كل هذه الآراء لا يمس المسألة الدينية الخاصة على التحديد بعد،وإنما يتخذ موقفا محايدا إزاءها،وهو على الأخص لا يزال ينظر هنا إلى"المنبثق الشامل WorldEject"(وهو الاسم الذى يطلقه رومانس على"المطلق")على أنه مبدأ لا شخصي،مجرد ميتافيزيقي محض.ولكن نظرته تغيرت مرة أخرى فى السنوات الأخيرة من حياته،فقد خلف ملاحظات عن كتاب كان يزمع تأليفه ولكنه لم يقم بذلك فعلا،كان المفروض أنه سيختبر فيه مشكلة الدين من جديد[1].وفى هذه الملاحظات يظهر رومانس على أنه قد تقبل الإيمان الدينى نهائيا،وقد ظهرت وصيته الأخيرة هذه فى الكتاب الذى أشرف على نشره تشارلس جورCharles Goreبعنوان"أفكار عن الدين Thoughts

---

[1] كان المفروض أن يظل العنوان مماثلا لعنوان الكتاب السابق"اختبار صريح الدين".ولكن المؤلف أشار إلى نفسه فى هذه الحالة بكلمة"ميتافيزيقى Metaphysicusبدلا من "مادى أوفيزيائي Physicus".

ولرومانس مؤلفات أخرى فى النظرية التطورية هى:"الذكاء الحيوانىAnimal Intellgence"(١٨٨١).و"التطور الذهنى فى الحيوانات Mental Evolution in Animals"(١٨٨٣)."والتطور الذهنى فى الإنسان Mental Evolution in Man)(١٨٨٨).و"دارون وما بعده Darwin and after Darwin"(١٨٩٢).

onReligion".(١٨٩٦) فقد اهتدى رومانس إلى طريق العودة إلى الديانة الوضعية، وأصبح يمثل الآن مذهبا أولوهيا شخصياً بالمعنى الموجود فى المسيحية،وعرف كيف ينظم فى اعتقاداته العلمية على النحو الملائم للدين.وقد احتفظت الداروينية ومذهب التطور لديه بصحتها كاملة،ولكن فى اتفاق،لا اختلاف،مع النظرة إلى العالم فى ظل الألوهية.وبهذا تغلب على الثنائية القائمة بين المعرفة العلمية والإيمان،وحقق تلاؤما منسجما بينهما.

ومع ذلك فإن هذا التلاؤم،إذا شئنا الدقة،لا يمكن تحقيقه،فالداروينية،إن شاءت أن تكون أمينة،لا يمكن أن تتفق مع الدين فوق الطبيعي،ومن ثم فقد كانت هذه الفكرة هى السائدة،وهى التى يعبر عنها معظم الفلاسفة الذين ساروا فى طريق سبنسر وداروين وهكسلى فى بحثهم للمشكلة الدينية.ونستطيع أن نذكر من بين ممثليهم المعبرين عنهم"اسمى شارلس جرانت ألن Charles Grant Allen(١٨٤٨-١٨٩٩) ووليام ونوود ريد William Winwood Read (١٨٣٨-١٨٧٥).فقد قطع ريد،الذى كان كاتبا غزير الإنتاج فى العلم والآداب معا،كل صلة له بالدين ودعا إلى رأى فى الحياة يكون مبنيا تماما على المذهب الطبيعى الفردى القائم على فكرة اللذة دون أى لبس أو غموض.ولقد كان واحدا من القلائل الذين اهتموا بالمشكلات الجمالية،وحاولوا إيجاد تفسير تطورى لها[1].وقد اشتهر ريد بكتابه"استشهاد الإنسانTheMartyrdom of Man (١٨٧٢) وظهرت له عدة طبعات تالية) وهو عمل مؤثر يحرك المشاعر،كان له نجاح أدبى ضخم.وقد كانت القوة الدافعة إليه،كما يدل على ذلك عنوانه،وهى نظرة مكتئبة متشائمة إلى الحياة،تنطوى على رفض تام لكل القيم العالية على الطبيعة ولكل إيمان دينى،وتستبدل به الإيمان بقدرة العلم على كل

---

(1) علم الجمال الفسيولوجى Physiological Aesthetics(١٨٧٧)،الحاسة اللونية The Colour Sense (١٨٧٩)،وكذلك كتاب:التطور الكامل (١٨٨١) The Evolutionist at Large،وتطور فكرة الله The Evolution of The Idea of God

شيء،والاعتقاد الصارم بأن العلم،والعلم وحده،وهو الذى قدر له أن يخلص الإنسان من بؤسه الماضى والحاضر إلى مستقبل أفضل .وهكذا يتسامى ريد بالإنسان،مثل كليفورد،ليجعل منه كائنا من نوع أعلى،وهو بالطبع لا يعنى بذلك الإنسان من حيث هو فرد،بل يعنى الإنسانية جمعاء،لكى يستخلص من قابلية الإنسان للكمال تلك العقيدة الجديدة التى يهيب بها لتحل محل القديمة.

ولقد خاض المعركة مع المذهب الجديد مفكرون أقرب إلى الروح الدينية،كل بطريقته الخاصة،ونتجت عن ذلك تفرعات عديدة جدا. وبغض النظر عن رومانس،نستطيع أن نختار للبحث،من بين هؤلاء الكثيرين،الأسماء الآتية: جيمس ألسن بكتن**James Allanson Picton**(١٨٣٢-١٩١٠)وجيمس كرول**J . Croll**(١٨٢١-١٨٩٠)،وهنرى درموند **H. Drummond**،والسير جون روبرت سيلى**Sir J. R. Seeley**(١٨٣٤-١٨٩٥).

كان بكتن شديد التعلق بسبنسر،وكان يؤمن بكل التعاليم الميتافيزيقية التى يتضمنها كتاب"المبادئ الأولى".ولكنه مضي خطوة أبعد من ذلك،إذ وحد بين"اللامعروف"والإلهى،وبذلك سعى إلى تحويل القمة الميتافيزيقية التى بلغها مذهب سبنسر فى اتجاه الفلسفة الدينية.وقد تعمد أن يبين أن المذهب التطورى لا يفضى حتما إلى اللاأدرية أو النزعة الطبيعية**Naturalism**،ناهيك بالمادية،بل إن من الممكن جدا الجمع بينه وبين العاطفة الدينية الصادقة،رغم أن هذه قد تكون بعيدة تماما عن إيمان وضعى من النوع العقيدى.لذلك عكف بكتن على إقامة دين على أساس تطورى.ومن الواضح أن مثل هذا الدين ينبغى أن يؤدى إلى مذهب شمول الألوهية **Pantheism** [1].وهكذا يدافع هنا عن توحيد

---

[1] اقترح أن تستبدل هذه الترجمة بالتعبير الشائع "وحدة الوجود "الذى تترجم به كلمة **Pantheism**عادة .وذلك لأن التعبير الأخير مضلل إلى حد بعيد ،ولا يدل مطلقا على فكرة انتشار الألوهية فى كل أركان العالم،دون تفرقة بينهما،وهى الفكرة التى يدل عليها هذا المصطلح الفلسفى فالتعبير "وحدة الوجود"قد يعنى،إذا ما نظر إليه لغويا فحسب ،أى مذهب يقول بتفسير الوجود كله من خلال مبدأ واحد.وقد يكون هذا المبدأ ماديا خالصا لا مكان فيه للأولوهية بأى معنى من المعانى .وهكذا فإن

اسبينوزا بين الله والطبيعة،ويعلن بحماسة عاطفية أنه هو حل جميع المسائل المختلف عليها فى الفلسفة.ولكن رغم أن بكتن يرفض صراحة فكرة إله خالق،ويؤكد أن الكون قد نشأ من ذاته ويكتفى بذاته،فإنه يعلق مع أهمية كبرى على محاولته إثبات أن عقيدته العالمية تتفق مع الجوهر الحقيقى للديانات التاريخية،وضمنها المسيحية.وهكذا يسمى مذهبه"بالمذهب المسيحي فى شمول الألوهية **Christian Pantheism**"،ولا يشعر بأى حرج من التناقص الملموس الذى ينطوى عليه الجمع بين مذهبين على هذا القدر من التنافر[1].

وعلى حين أن التركيب الدينى العلوى عند بكتن كان أقرب إلى أن يكون إضافة قصد بها تنميق المذهب وتزويقه أكثر مما كان تعبيرا عن التخلى الفعلى عن المذهب الطبيعي،فإن "كرول"،وهو عالم جيولوجى اسكتلندى،يغامر بالمعنى خطوة حاسمة بعد هذه الحدود.فهو بدوره يترك المذهب التطورى فى مجموعه دون نقاش،ويأخذ بأهم العناصر فى نظريته،ولكنه فى الوقت ذاته يحاول أن يهزه من أعماله ويزعزع نفس الأساس الذى بنى عليه.فقانون التطور نفسه ينص على أن المادة والقوة والحركة هي العوامل التي تحدد وتفسر كل عملية كونية وكل تغير يحدث فيها.ومع ذلك فإن أحداً لا يتساءل عما وراء هذه العوامل،وإنما تظل بوصفها العناصر النهائية لكل وجود وكل صيرورة،ولا تكون هي ذاتها فى حاجة إلى تفسير.أما بالنسبة إلى كرول فإن هذا البحث عن مصدر تلك العناصر وأصلها يبدو أمرا له أهمية عظمى.فكون القوة والمادة موجودتين،هو أمر أقل أهمية من مسألة تحديدهما- والمشكلة الأساسية فى

افتقار هذا التعبير إلى أية إشارة إلى الألوهية ،التى يؤكد المصطلح الأصلى أنها منتشرة أو منبثة فى العالم،يحتم فى رأيى ضرورة التخلى عنه مهما كانت درجة شيوعه،ويرجح كفة الترجمة التى اقترحت استبدالها به.

[المترجم]

(1) سر المادة ةوأبحاث أخرى The Mystery of Matter and other Essays(١٨٧٣)،"عقيدة الكون The Religion of the Universeومذهب شمول الألوهية Pantheism"(١٩٠٥)،"واسبينوازا"(١٩٠٧).

الفلسفة هي مشكلة تحديد العوامل الأصلية للوجود وتفسيرها.فإذا كانت كل حالة حاضرة للكون تتحدد مقدما بالحالة السابقة عليها،وهذه بدورها تتحدد بما يسبقها،فإننا نواجه عندئذ تسلسلا ممتنعا إلى مالا نهاية.ولا بد أن تكون هذه السلسلة قد بدأت فى وقت ما،ولا بد أن يكون هناك تحديد أول،ومن الواضح فى الوقت ذاته أن القوة لا يمكن أن ترد آخر الأمر إلى القوة بوصفها العلة المحددة لها،ولا الحركة إلى الحركة.وهكذا فلا بد أن نستنتج من كون شيء موجودا فى اللحظة الحالية أن"شيئا" لابد قد وجد منذ الأزل.غير أن الاعتقاد بأن"الكون"هو الأزلى محال،إذ أنه ينطوى على القول الممتنع بوجود تعاقب لا نهائى للأحداث.وبذلك لا يتبقى إلا افتراض إله أزلى لا متناه،بوصفه المحدد الأول للسلسلة الكونية،أو الروح الخالقة التى هى العلة النهائية لكل الوجود،وبالتالى حافظ العملية التطورية بأسرها.وهكذا فإن التطورية،مع احتفاظها بصحتها الكاملة،لا تعود نظرية مكتفية بنفسها أو قائمة بذاتها،وإنما هى تنتقل فى النهاية إلى مذهب للألوهية:وهذا دليل آخر على أنها قد سئمت سفينة المذهب الطبيعى،التى تهيم فيها،وأخذت تبحث عن شاطئ تستقر فيه[1].

أما "درموند" فقد قام بمحاولة مستقلة لإيجاد مكان للدين داخل مذهب العلم الطبيعي.وقد أحرز درموند،الذى كان قسيسا ولا هوتيا وباحثا علميا، شهرة مفاجئة بعد النجاح الهائل غير المتوقع،لكتابه"القانون الطبيعي فى العالم الروحى **Natural Law The Spiritual World**"،وهو الكتاب الذى نشر فى ١٨٨٣،وبيعت منه قبل نهاية القرن ١٢٥,٠٠٠ نسخة.وكانت أهم أسباب هذا النجاح،وبالإضافة إلى الأسلوب الشعبى فى الكتاب،وسهولة فهم

[1] انظر:*فلسفة المذهب الألوهى* **Phil . of Theism**(١٨٥٧). و"*الأساس الفلسفي للتطور* **The Philosophical of Evolution**"(١٨٩٠).

محتوياته،هى أنه تتضمن بحثا فى العلم الجديد قام به شخص لا يشك أحد فى تدينه،ولكنه لم يحمل على هذا العلم- كما يفعل غيره من المتدينين عادة- على أنه معاد للدين،وإنما يعرضه على أنه متفق تماما مع تعاليم العقيدة المسيحية.وبفضل هذا الكتاب تم التوفيق،لأول مرة،بين مذهب التطور الجديد وبين الجمهرة الكبيرة من الناس،والذين كانوا يهتمون بالمذهب،ولكن عقيدتهم الدينية تباعد بينهم وبينه.وقد كانت فكرة درموند الأساسية – وهى فكرة غاية فى البساطة،ولكنها فى بساطتها بناءة إلى حد بعيد- هى أن يمد إلى العالم الروحى تلك القوانين التى تسرى على العالم الطبيعي،مثلما مدها سبنسر إلى العالم التاريخي الاجتماعى.وهو يعنى،بعبارة "العالم الروحى،عالم الدين قبل كل شيء.فهذا العالم،فى رأيه،يخضع بدقة لنفس مبدأ القانون الذى يخضع له العالم الطبيعي،والمبدآن معا متماثلان من جميع النواحى.وهكذا فإن القانون الأساسي للوجود كله هو قانون الاتصال؛وكل درجة وكل مستوى للوجود يخضع لنفس القوانين التى تربط الجميع فى وحدة شاملة.ومهمة العلم هى أن يثبت طبيعية ما هو عال على الطبيعة؛كما أن مهمة الدين هى أن يثبت أن ما هو طبيعى عال على الطبيعة.ويصبح الروحى طبيعيا بنفس المقدار الذى تصبح به الطبيعة روحية.وعيب هذه الفلسفة هو ذلك الخطأ الأساسي،وأعنى به تجاهل الفارق الحاسم بين هذين العالمين:ففيها خلط لا يكاد يحتمل بين مجال الوجود اللامتجانسين،وإزالة كاملة لكل الحدود بين الطبيعة والروح.فالدين إذ يتنكر فى زى العلم يسيء استغلال العلم لأغراضه الخاصة،ويمضى درموند فى هذا الخلط إلى حد يكون للمرء معه أن يشك فيما إذا كنا هنا نواجه انحطاطا للعقل إلى مرتبة الطبيعة،أم ارتقاء للطبيعة إلى مرتبة الروح.غير أن الدوافع الباطنة للمذهب تظهر واضحة عندما نجد أن نتيجته النهائية هى القول إن للروح

الأولوية على الطبيعة،وأنه ليس للمادة حقيقة فى ذاتها،وإنما هى مجرد تجسد للروح،وإن الروح وحدها هى التى تكشف عن ماهية العالم الحقيقى.

وقد أثمرت فلسفة درموند الشعبية كتابا آخر هو"ارتقاء الإنسان The Ascent of Man" [1]،وفيه تحل فكرة الصراع من أجل وجود الآخر محل فكرة صراع الكائن من أجل وجوده هو ذاته،بحيث يحاول أن يبين أن الظواهر الأخلاقية لا تظهر فى المجال البشري وحده؛بل فى مجال أدنى منه بكثير فى المملكة الحيوانية،وأنها ترتبط أيضا بالعمليات البسيطة للحياة فالسلوك الغيري يسود الطبيعية بأسرها،وله من القوة ما للأنانية،كما أن قانون الحب أو الصراع من أجل وجود الآخر- وهو القانون الذى يضعه درموند مقابل المبدأ الداروينى،يسرى خلال الحياة الكونية بأسرها.وهنا أيضا يظهر نفس الميل الذى اتضح فى الكتاب السابق-وهو الميل إلى وضع مختلف مجالات الوجود على قدم المساواة،والجمع بينها فى ظل مبدأ القانون الواحد الذى يربط بينها ويكمن من ورائها جميعا.

أما"سيلى"،المؤرخ المعروف،فقد عالج المشكلة الدينية فى مؤلفين نشرا غفلا من اسمه،هما:"هذا هو الرجلEcce Homo"(١٨٦٥؛هو عرض لتعاليم المسيح،أثار ظهروه ضجة عنيفة)و"الدين الطبيعى NaturalReligion" (١٨٨٢)؛غير أن موقفه يقل عن موقف درموند وضوحا.فافتقار أفكاره إلى التحديد القاطع،والطريقة المختلطة التى تعرض بها،كل ذلك يترك القارئ متشككا فيما إذا كان يمثل عقيدة طبيعية مبنية على فكرة " شمول الألوهية" وحدها، أم أنه قد أبقى مكاناً فى نظريته للحجج المؤيدة لمذهب الألوهية

---

[1] يلاحظ أن عنوان الكتاب ينطوى على إشارة،عن طريق التقابل والتضاد،إلى عنوان كتاب دارون المشهور:" الأصل السلالى للإنسان The Descent of Manوكلمة Descentيمكن أيضا أن تعنى الهبوط أو النزول،ومن هنا قابلها دورموند بكلمة"الصعود أو الارتقاءAscent".

والإيمان بما فوق الطبيعة.وعلى أية حال فتفكيره يميل فى الأغلب إلى الإيمان بما فوق الطبيعة.وعلى أية حال فتفكيره يميل فى الأغلب إلى الاتجاه الأول.فقد كان بدوره،مثل درموند،حريصا على التوفيق بين نظرته إلى الدين وبين العلم الحديث،وعلى إظهار قوانين الطبيعة على أنها قوانين الله فى الوقت ذاته؛وكان مقتنعا بأن التوحيد بين الله والطبيعة،وتقديس حقيقة أعلى"فى"الطبيعة،يكفل لصاحب الذهن العلمى منفذا لعاطفة دينية مشابهة لتلك التى يبعثها فى ذهن الشخص التقي الإيمان بألوهية علوية مشخصة.غير أن سيلى كان أقل من درموند بكثير فى درجة التزامه بالإيمان الديني،و فضلا عن ذلك فإن العوامل الجمالية تلعب دورا هاما فى تفسيره للدين.فقد كان يرى أن الظواهر المميزة للمجال الديني تتمثل فى كل ما يثير الحماسة ويبعث العجب،وفى كل ما يستحق التبجيل،وكل ما يبعث فى الإنسان الدهشة او يكتسب إعجابه.وعلى ذلك فقد رأى أن الحياة الدينية لا تتجسد فى عبادة كائن علوى لا يدرك،بقدر ما تتمثل فى التفانى المخلص فى سبيل الحقيقة والمعرفة العلمية،وفى حب الجمال،وفى نقاء الضمير وحيويته؛أى أنها بالاختصار تكون فى كل سعى وراء الحق والخير والجمال.وهكذا فإن تعاليم سيلي،التى يضفي فيها على القيم الثقافية للإنسان نوعا من السمو الديني،ترتد فى النهاية إلى عبادة للثقافة أكثر مما ترتد إلى عبادة للطبيعة؛فهى تعبر عن شخصية واسعة الثقافة تستجيب لحياة الذهن فى جميع أوجه نشاطها،أكثر مما هى بديل هزيل لعقيدة العالم أو إيمان روح يعد الدين بالنسبة إليها تجربة هامة بحق.

فإذا انتقلنا إلى الأخلاق التطورية،وجدناها تسير عموما فى مسار أضيق وأوضح معالم من مسار الفلسفة الدينية التطورية،وإن يكن يوجد هنا أيضا عدد من الاختلافات والفوارق التى ينبغى ملاحظتها.ولقد أشرنا من قبل إلى سماتها الرئيسية،وإلى بعض صورها المميزة عند بحثنا لسبنسر وهكسلى

ووستر مارك وكليفورد.وما زال أمامنا عدد من المفكرين الذين يحسن جمعهم سويا،لأنهم قد أولوا مشكلة الأخلاق أهمية كبرى.وأهم هؤلاء جميعا هو السير لزلي ستيفنSir Leslie Stephen(١٨٣٢-١٩٠٤)،الذى تضمن كتابه المنهجى الرئيسي"علم الأخلاقThe Science of Ethics"(١٨٨٢)ما يمكن أن يعد أنضح وأكمل محاولة لبناء الأخلاق على أساس فلسفة تطورية.ولقد كان ستيفن كاتبا موهوبا متعدد الجوانب إلى حد بعيد،امتزجت كتاباته بالحياة العقلية للعصر الفكتورى على انحاء شتى،وكانت لها ثمرات فى ميدان الصحافة،وفى ميدان كتابة السير،وفى التاريخ الفلسفى والأدبى،وفى الفلسفة المنهجية،ألخ ومنذ سنة ١٨٨٢حتى ١٨٩١ كان على رأس مشروع من أهم المشروعات الأدبية الإنجليزية،وهو القاموس الهائل المعروف باسم"قاموس السير القومية Dictionary of National Biographyوالذى أسهم فيه ستفين نفسه بكتابات متعددة.وأهم أعماله الأخرى"تاريخ الفكر الإنجليزي فى القرن الثامن عشرHist . of English thought in The Xvill Gentury"(فى مجلدين ،١٨٧٦،انظر من قبل ص [٨٣]وهو وصف رائع لعصر التنوير فى إنجلترا،أعقبه بعد ذلك كتاب أشبه بتكلمة للكتاب السابق،يتعلق بالقرن التاسع عشر،(هو "أصحاب مذهب المنفعة من الإنجليز The English Utilitarians ،فى ثلاثة مجلدات، ١٩٠٠)وتشمل كتاباته الأخرى التى يغلب على محتواها الطابع الفلسفي:"مقالات فى التفكير الحر والحديث الصريح Essaya on Free Thunking and Plain Speaking(١٨٧٣)و"دفاع عن اللاأدرية An Agnostic Apology"(١٨٩٣)و "الحقوق والواجبات الاجتماعية Social Righths and Duties" (فى مجلدين، ١٨٩٦).

ولقد كان ستيفن ينتمى أصلا إلى أوساط متمسكة بالدين،حتى إنه رسم قسيسا فى شبابه.ثم عكف فيما بعد على الفلسفة،وأدى به تأثره المتزايد بمل أولا،ثم بداروين،وأخيرا بسبنسر،إلى الانسحاب تدريجيا من الكنيسة،حتى تخلى أخيرا عن مركزه الدينى فى عام ١٨٧٥.ومنذ ذلك الحين أصبح يصف نظرته

إلى العالم بأنها نظرة مفكر حر يقول باللاأدرية.وكان فى الشئون الدينية ممثلا كاملا،ولكنه متأخر،لعصر "التنوير"تقترب آراؤه كثيرا من آراء هيوم،فيلسوفه المفضل.وكذلك كان يدين بموقفه الفلسفي من المسائل الأخرى للتجريبية الإنجليزية الكلاسيكية ولعصر التنوير بقدر ما يدين للمفكرين المحدثين،واقترب من لوك وهيوم واخلاقيو القرن الثامن بقدر ما اقترب فى البداية من مذهب المنفعة عند بنتام ومل الأب والابن،وبقدر ما اقترب فيما بعد من تطورية سبنسر وداروين.

وهكذا استوعب ذهنه وتشرب كل أفكار التراث الإنجليزى،الذى كانت لديه به معرفة تاريخية أعمق من معرفة معاصريه به.ففى تفكيره تظهر دواما تلك الخصائص المشتركة لهذا التراث:أعنى العداء للميتافيزيقا،واللامبالاة إزاء الدين(وهى تزيد فى حالته بحيث تبلغ حد الأزدراء،والإنكار الصريح،إن لكم يكن الإلحاد المعترف به علنا)،والإهابة المتكررة بالتجربة بوصفها المصدر الوحيد لمعرفتنا (وهو يرى أن الحقيقة الأساسية للاأدرية إنما تكمن فى هذه الإهابة،لا فى مذهب ميتافيزيقي كما ذهب سبنسر وغيره)،وتمجيد العلم الدقيق،الذى يرى أنه الأنموذج الوحيد السليم للفلسفة بدورها،والذى يبنى عليه كل تقدم بشري،ورفض كل الحقائق الأولية،وكل استنباط وتركيب من العقل الخالص،وخصائص كثيرة غيرها.غير أن أهميته الفلسفية لا تنحصر فيما هو مشترك بينه وبين السابقين عليه ومعاصريه،بل فى محاولته الوصول على صيغة وحل خاص به للمشكلات التى ورثها.على أنه لم يصل فى هذه المحاولة إلى أية نتيجة إلا فى ميدان الأخلاق.

فإذا كان سبنسر هو الذى وضع أسس الأخلاق التطورية،فان ستيفن هو الذى ارتفع بالبناء إلى أعلى نقطة بلغها.وهكذا فإن كتاب ستيفن:"علم الأخلاق"،ليس مجرد تكملة لرسالة كتاب سبنسر"معطيات الأخلاق"،وإنما هو يمثل تقدما حقيقا عليه،وفيه يعمق المحتوى الفلسفي لكتاب سبنسر ويُعلى من قيمته.وفى وسعنا أن ندرك بوضوح نوايا المؤلف من عنوان الكتاب

ذاتـه.فـالأخلاق يمكـن أن تبحـث علميـا،وينبغى أن تطبـق عليهـا المنـاهج العلمية،ومن ثم فمن الواجب أن تتحرر الأخلاق من كل تأمل ميتافيزيقي وجزاء ديني،و تقتصر على التزام حدود التجربة.وفضلا عن ذلك فلا شأن لعلم الأخلاق بالميادين الأخلاقية التى يُفترض أن لها يقينا حدسيا أو أنها مستمدة من اعتبارات منطقية بحتة،بل إن وظيفتها هى وصف الوقائع الأخلاقية وتحليلها كما تعطى فى التجربة وتعرض للملاحظة،حتى تستمد منها السمات العامة للسلوك الإنسانى والطبيعة البشرية،وعليها أن تبحث فى منشأ هذه الوقائع والدور الذى تلعبه فى العملية التطورية الكونية الشاملة.وإذن فالبحث فى الأخلاق يتشابك فى معظم الأحيان مع الأبحاث فى علم البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع.ومن هذه العلوم تستمد الأخلاق كل تبصر أصيل تكشف عنه.

ولهذا الإدماج بين الحياة الأخلاقية وبين الوقائع الاجتماعية أهمية خاصة.ذلك لأن ستيفن يحاول – متجاوزا فى ذلك المذهب النفعي وسبنسر بمراحل –أن يحرر الأخلاق من كل الحدود والشروط أو الظروف الفردية،وأن يدمجها فى النسيج الاجتماعي تماما.وإذن فأول ما ينبغي عمله هو تحديد علاقة الفرد بالجماعة.والنتيجة هى ألا نتصور الفرد على أنه وحدة لا تتجزأ،قائمة بذاتها،أو المجتمع على أنه مجرد مجموع لمثل هذه الوحدات،وإنما تكون المحصلة النهائية علاقة عضوية يكون فيها المجتمع،بوصفه كائنا اجتماعيا،مشتملا على الكائن المنفرد المنعزل بوصف هذا الأخير جزءا من كيانه،ولكن يستحيل تصور هذا الأخير بمعزل عن هذه العلاقة على الإطلاق.وفى هذا الصدد يستخدم ستيفن تعبيرا حيا موفقا ليدل على الفرد،هو"النسيج الاجتماعي **Social tissue**"ويستخدم هذا اللفظ أيضا للدلالة على الكل الاجتماعى، بحيث يتمثل الفرد الواحد كما لو كان مغزولا فى هذا النسيج الكامل بكل خيط فى وجوده. ونتيجة ذلك، بالنسبة إلى سلوك الإنسان، هى أنه مهما بدا للإنسان أن يستهدف غايات وأغراضا خاصة به، فإنه مع ذلك واقع تحت ضغط المجتمع إلى درجة واضحة، وهو يعبر عن مصالح المجتمع

إلى درجة واضحة، وهو يعبر عن مصالح المجتمع حتى لو بدا أن الدوافع الأنانية هى مصدر سلوكه. فحتى تلك الأفعال التى تستهدف صالح الفاعل وحده، أى إشباع رغبة فردية فى اللذة أو النفع الشخصى، ترجع فى أصلها إلى شخصية الفرد التى هى أساسها ، وهى الشخصية من نتائج الاجتماعى إلى حد بعيدا جدا، وتكاد كلها تتحدد وتُشكل بعوامل حياة الجماعة.

أما المعيار الأخلاقى الذى يستتبعه هذا الموقف فليس سعى الفرد الشخصى إلى السعادة، ولا هو البحث عن أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، إذ أن كل النظريات المبنية على فكرة اللذة والسعادة تنطوى آخر الأمر على افتراض أن الفرد ذرة منعزلة مستقلة داخل الجماعة وإنما المعيار الصحيح هو صحة الكائن العضوى الاجتماعى وكفاءته.فالفعل يكون خيرا من الوجهة الأخلاقية إذا كان يؤدى إلى تقدم ونهوض حقيقى فى حياة الجماعة،والجماعة تكون أقدر على حفظ ذاتها فى الصراع من أجل البقاء إذا كانت المعايير الأخلاقية المتحكمة فى أفرادها تقوم على استهداف سلامة المجتمع من حيث هو كل والهدف الأخير لكل أخلاق إنما هو سلامة النسيج الاجتماعى وقوته وكفاءته وحيويته، ولا يكون السلوك متمشيا مع القانون الأخلاقى بقدر ما يصل إلى حالة توازن ويحتفظ بها، وعلى ذلك فإن للأخلاق هدفا آخر هو الوصول إلى حالة التوازن الاجتماعى والاحتفاظ بها فإذا ما شئنا أن نعبر عن هذه الفكرة من وجهه نظر التطور الاجتماعى، لقلنا إن المبادئ الأخلاقية تُقبل بعد عملية انتقاء طبيعى،وأن النمط الأخلاقى الذى يغلب على الباقين هو الأكثر فعالية، وهو من الأقدر على الحياة، وهو الذى يكشف عن أكبر قدر من التوازن.

وعلى حين أن ستيفن يرفض النظريات السابقة عليه، والمبنية على فكرتى اللذة والسعادة، فإنه يسعى مع ذلك إلى إنصاف مبدأ المنفعة وإيجاد مكان

له فى مذهبه الأخلاقى، وبذا يبدو مذهبه هذا على أنه مركب من مبادئ نفعية ومبادئ تطورية، مع رجحان كفة الأخيرة بالطبع. وهكذا فإن من الممكن التوفيق بين العرض الذى قدمناه من قبل ل مذهبه وبين قاعِدة المنفعة، إذا فسرنا الأخيرة بأنها ليست مجرد مبدأ إيجاد اللذة والسعادة وإنما هى أيضا النهوض بالصحة وحفظ الحياة فاللذة والصحة، وإن لم تكونا متفقتين على الإطلاق، تتبديان فى أفعال تسير على الأقل فى اتجاه متقارب، إذ أن حدوق تعارض بينهما يؤدى إلى إخلال التوازن الاجتماعى وعلى ذلك فإن تقاربهما، إن لم يكن هويتهما هو أمر يضمنه التطور حتما غير أن المنفعة، بمعنى حفظ الحياة وتثبت فى كل حالة أنها أهم بكثير من المنفعة بمعنى مجرد تحصيل اللذة وطلب السعادة.

وأخيرا فالتطور ينطوى على نتيجة أخرى: فإذا كانت بعض طرق السلوك تكتسب قيمة أخلاقية أعظم من غيرها بفعل الانتقاء الطبيعى، وتصبح بذلك مفضلة، أى تقرها الجماعة البشرية، فمن الواضح أن من المهم فى الأمر ليس الفعل الوحيد المنفرد، وإنما الشخصية التى ينبثق عنها عذا الفعل وإذن فالتطور لا يولد ولا يرعى طرقا معينة للسلوك فحسب، وإنما يولد ويرعى أنماطا محددة من الشخصية أيضا. فتكوين شخصية متينة يمثل مستوىأعلى فى التقدم الأخلاقى من التدريب عن طريقة السلوك هذه أو تلك. وهذا هو التقدم الذى يتحقق فى الانتقال من أخلاقية السلوك الخارجى إلى أخلاقية التعود الباطن. وكلما ازداد الشخص الأخلاقى النموذجى تنظيما، أصبح لشخصيته طابع أكثر ثباتا وتحددا. وعلى ذلك فإن أعلى قانون أخلاقى ليس هو ذلك الذى يعَّبر عنه بالأمر "كن هكذا".

وينبغى أن يلاحظ أخيرا أن مذهب ستيفن الأخلاقى قد وجد أمتداداً له، بعد سنوات قلائل، فى أول كتاب صمونيل ألكسندر SamuelAlexander وهو

النظام الأخلاقى والتقدم Moral Older and Progres (١٨٨٩)، وهو كتاب سنتحدث عنه فى موضع آخر [أنظر الفصل الرابع من الباب الثانى] فهذا الكتاب قد تشبع تماما بروح مذهب ستيفن الأخلاقى،وهو يشبهه فى نواح متعددة، وإن يكن قد كشف عن سمات مستقلة.

أما المذهب الأخلاقى عند "إيدث سمككس Edith Simcox (١٨٤٤-١٩٠٦)، الذى سبق مذهب ستيفن بسنوات قلائل، والذى عرضته فى كتابها "القانون الطبيعى بحيث فى الأخلاق Natural law an Essay in Eyhice" (١٨٨٧)، فهو فرع آخر للمذهب التطورى الطبيعى. ومن الممكن تسمية مذهب الكمال Perfectionism" إذ أنه يرى أن الهدف المثالى للحياة الأخلاقية والسلوك الأخلاقى هو فى الممارسة الكاملة لجميع الملكات البشرية. ويتسم هذا المذهب بأن الطابع التربوى الجمالى يغلب فيه على طابع العمل العلمى- وربما كان ذلك تعبيرا عن طبيعة نسائية مألوفة. فالآنسة سمككس تربط بين المجال الأخلاقى والسياسى وكل مظاهر الحياة الرفعية للروح، وبين القوى الطبيعية التى تُنمّى فى الإنسان، وهى تردّ المبدأ القانونى المتحكم فى هذه الحياة إلى مبدأ القانون الطبيعى. فالمعيار الأخلاقى الذى يُستخلص من التطور الطبيعى ويتأيد به، هو الذى يتمشى أكثر من غيره مع الطبيعة المميزة للإنسان، أى هو الأكثر تلاؤما مع الإنسانية، على حين أن أى انحراف عنه يُنظر إليه على أنه نقص وإقلال للقيم الأخلاقية. وإذن فالخير فى السلوك إنما يكون فى رعاية وتنشئة نمط إنسانى مثالى، عن طريق المضى فى كل قدرة طبيعية إلى أعلى وأكمل ما يمكن أن تصل غليه من درجات التحقق. وما الكمال الأخلاقى غلا تحقيق القانون القانون الطبيعى الذى يخضع له الوجود البشرى بدوره. وهكذا يُطلب إلى الفرد، بوصفه فاعلا، أن يتعاون تعاونا فعالا مع القوى السائدة فى الكون،

على حين أنه، من حيث هوكائن مفكر، ينحنى أمامها فى خشوع لأوامرها بروح من الاستسلام الدينى.

أما ألفرد بارات Alfared Barratt (١٨٤٤-١٨٨١) فقد كان شغوفا بالفلسفة رغم كونه قد أحترف مهنة المحاماة، ونشر وهو لم يزل فى الرابعة والعشرين من عمره كتابا أخلاقيا (هو "الأخلاق الفيزيائية "Physical Erhics، ١٨٦٩)، يتفق مع الأخلاق التطورية فى النظر إلى الوجود الأخلاقى للإنسان على أنه ناتج عن تنمية وجوده الطبيعى، وبذلك يكون حصيلة للعوامل والظروف الفيزيائية والبيولوجية والفسيولوجية التى تجعه كما هو عليه. وتتمثل لدى بارات بدوره بوضوح نزعة المذهب التطورى إلى الخلط بين حدود مختلف مستويات الوجود، وهذا يؤدى به إلى أن يجعل لمستوى الطبيعة" مكانا بارزا مميزا عن كل ما عداها، ويناظر ذلك فى مجال المعرفة تتميز ورفع لمكانة العلوم الطبيعية فوق كل العلوم الأخرى. وعند هذه النقطة يدعو، بأسم وحدة المعرفة كلها، إلى ضرورة إدراج الأخلاق بدورها تحت التفكير العلمى، فى ظل المثل الأعلى للمعرفة. وهذا هو ما تعبر عنه عبارة "الأخلاق الفيزيائية Physical Ethics " – أى أن أساس العلم هو الطاعة العاقلة لقوانين الطبيعة. وفى هذا الكتاب المبكر تظهر علامات واضحة على مواهب بارات العقلية الفائقة، وهو ينطوى على سمات أصلية عديدة، رغم أنه لا يزيد فى عمومه عن أن يكون مجرد إنتاج متوسط. وقد استمد الكتاب قوة دافعة كبيرة من سبنسر، الذى يسميه بارات أعظم فلاسفة عصره، غير أنه يمضى قدما بهذه القوة الدافعة بحيث تكتسب شكلا مستقلا. غير أن موت بارات المبكر لم يتح له جنى ثمار حماسته الفكرية فى مؤلف أعظم. ولقد كان تلح عليه قرب نهاية حياته مشروعات شاملة لمذهب ميتافيزيقى كونى شامل، ونشر ما تم حتى وفاته فى كتاب بعنوان " التفسير الفيزيائى لما بعد التجربة

"Physical Metempiric" (١٨٨٣) وتشهد الأفكار التى يعرضها فى هذا الكتاب، بالمثل، على قوة تفكير بارات، الذى كان يسير فى اتجاه فلسفة للذرات الروحية، يتردد فيها صدى ليبنتس. وبذلك كان يتباعد عن مذهبه الطبيعى الذى قال به فى البداية.

ولقد كان آخر تعبير عن الأخلاق التطورية فى القرن التاسع عشر هو " أصل الغريزة الأخلاقية ونموها The Origin and Growth of the Moreal Instinct (١٨٩٨)، من تأليف ألكسندر سذرلاند Alexander Sutherland(١٧٥٢ - ١٩٠٢)، وهو صحفي وكاتب كان يعيش فى استراليا، ولم يخض ميدان الفلسفة إلا هذه المرة وحدها. وهو يهتم فى كتابة هذا - كما فعل وسترمارك فى كتابه - بالبرهنة تجريبيا على وجود حاسة أخلاقية من أدنى مستوى حتى أعلى أنماط الحضارة البشرية، كما يهتم بمسألة مرتبطة بها، هى التقدم الأخلاقى للبشرية ويرى سذرلاند" أن الغريزة ا لأخلاقية الأولى والأصلية هى التعاطف، الذى يُرجع جذوره إلى حب الأم. ويلعب التعاطف ، حتى فى حياة الشعوب البدائية، دورا ضابطا حاسما، ويتمثل موضوعيا فى معايير وقواعد متعددة. ومنه تنشأ فكرة الواجب فى مرحلة تطورية أعلى، وهذه بدورها تصطبغ بصبغة باطنة، وتتحول إلى الشعور بالاحترام الذاتى. وبعبارة أخرى فأداء الواجب هو نتيجة الاحترام الذاتى الباطن، وليس مجرد فعل يقصد منه المنفعة الخارجية: ويرتد الواجب إلى ضمير باطن، وبذلك تصل الحياة الأخلاقية إلى أنبل تجسد وأعلى تحقق لها.

ولقد كان أهم مذهب للأخلاق التطورية ظهر عند مطلع القرن العشرين هو مذهب ل. ت هبهوس L. T. Hobhouse ، وذلك فى كتابة " الأخلاق فى تطورها Morals in Evolution " (فى مجلدين ، ١٩٠٦) وسوف نتحدث

فيما بعد عن هذا الكتاب، الذى كان آخر أمثلة المدرسة التى نحن بصددها عندما نناقش آراء هذا المفكر فى مجموعها (انظر الجزء الأخير من هذا الفصل).

بقى علينا أن نبحث ميدانا قريبا من الأخلاق، إكتسب بفضل العلم الجديد والفلسفة الجديدة إمكانيات خصبة للتطبيق، وأعنى به الاجتماع. وهنا أيضا حدد سبنسر معالم الطريق الذين تعين على الباحثين الآخرين المضىّ فيه أبعد منه. ولكن لما كانت معظم أعمالهم تنتمى إلى مجال العلم المتخصص، ففى وسعى أن أحذفهم من هذه الدراسة. ومع ذلك، فإلى جانب تلك الأعمال ذات الأهمية العامة،والتى ذكرت من قبل أو ستذكر فيما بعد فى سياق آخر، ينبغى أن نلفت النظر إلى عمل لقى فى أيامه تقديرا كبيرا، وحاول أن يستخلص ما فى الداروينية من قيمة لعلم الاجتماع، ويجعلها بحثا مثمرا.وذلك هو كتاب " بنجامين كيد Benjamin Kidd " (١٨٥٨- ١٩١٦) " التطور الاجتماعى Social Evolution (١٨٩٤). ولقد صادف هذا العالم الروحى، " [1] .

وكانت عوامل النجاح متشابهة فى الحالتين إلى حد بعيد فقد ساهم فى هذا النجاح شعبية الأسلوب وتأثيره فى النفس،والوضوح الشفاف لتفكيره. غير أن السبب الرئيسى لهذا النجاح هو أن الدين قد تلقى نجدة من مذهب من ألدّ أعداء الدين، وهو الدراروينية. وكان هذا كافيا لجعل الجمهور يستقبل الكتاب بحماسة شديدة، بينما وقفت الأوساط العلمية منه موقفا أشد تحفظا بكثير.

ويمكن القول أن علم الاجتماع عند " كيد" قد اقتبس الأفكار الرئيسية فى نظرية الأصل السلالى Theory of descent بحذافيرها- أعنى فكرة الصراع من أجل البقاء، والانتقاء الطبيعى، وبقاء الأصلح ، ووراثة الصفات،

---

(١) أعيد طبع هذا الكتاب ونشره مرار (عشر مرات فى السنة الأولى بعد ظهوره) وترجم إلى جميع اللغات الأوربية تقريباً.

الخ- وقد اقتبس هذه الفكرة الأخيرة بالمعنى الذى أضفاه عليها فيزمان(٢) Weismann. (الذى تأثر به كيد كثيرا) أكثر مما اقتبسها بالمعنى الداروينى فالقانون الحيوى للحياة البشرية، الفردية والاجتماعية،وكذلك للعلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع، هو نفس القانون الذى يسرى على الحياة الحيوانية: أى الصراع والنضال الذى لا ينقطع ولا يرحم، والانتقاء والرفض، والتقدم والنمو ولايحدث التعارض بين مصالح الأفراد فحسب، بل بين مصالح الكائنات الاجتماعية أيضا، وأخير بين مصالح مجتمعات بأكملها فى علاقاتها المتبادلة ويرجع ظهور أشكال المجتمع إلى الصراع من أجل الوجود عن طريق عمليات طبيعية كانتقاء السلالات، كما أن هذه الأشكال تظل خاضعة لقوانين هذه العمليات. وهنا نستطيع أن نقول إن النظرية حتى الآن هى نظرية بيولوجية خالصة فى المجتمع، بالغت فى حد التطرف فى تأكيد المبدأ- الداروينى حتى نطبقه على الحياة الاجتماعية. غير أن "كيد" يخلط عند هذه النقطة بهذا النسيج الاجتماعى سلسلة من الأفكار الرئيسية التى تضفى على نظريته طابعها المميز، والتى يرجع إليها قبل غيرها، الطابع الجذاب فى هذه النظرية فهو أولا يبالغ دون تحفظ فى تقدير أهمية العوامل العاطفية فى الإنسان. وفيما يستتبعة ذلك من إقلال من أهمية العوامل العقلية والذهنية، وذلك لصالح رأى فى علم الاجتماع يغدو، لهذا السبب، مبنيا على أساس عاطفى قبل كل شىء وهكذا يرى " كيد" أن الصفات العاطفية، لا العقلية، هى أول الصفات التى تولدها وترعاها عملية الانتقاء الطبيعى وهى التى تشجع على النهوض البشرى.

---

(٢) أوجست فيزمان (١٨٣٤ – ١٩١٤) عالم بيولوجى ألمانى، كان أستاذا لعلم الحيوان بجامعة فريبورج له أبحاث هامة فى نظرية الأصل السلالى، وأدخل تعديلات أساسية على النظرية الداروينية وفكرة التطور بوجه عام.
(المترجم)

وهويعزو إلى الصفات الأولى فعالية اجتماعية أقوى بكثير مما يعزوه إلى الثانية بل إن يذهب إلى حد القول إن كل ما يرتبط بالعقل، والفهم والتعقل والعلم- أى بالاختصار بمعقولية الإنسان- هو عامل معاد صراحة للتطور،وعقبة فى وجه التقدم- ومن ثم فلا يوجد فى نظره ارتباط علىٍّ بين ارتفاع مستوى النمو الاجتماعى والذهنى، وهو يرى أن الاختلاف الذى يميز تلاميذ المدارس فى المستويات الحضارية العليا عنهم فى المستويات الدنيا، ليس اختلافا فى التقدم العقلى، بل فى مدى نمو القوى العاطفية وهكذا أدخل عاملا جديدا على المذهب التطورى، لم يسبق لأحد التنبيه إليه، أو على الأقل لم ينبَّه إليه بمثل هذه الصراحة وهذا التحمس، إذ أن التطورية، كما عرضها كل ممثليها البارزين، كانت تشيد بالمعرفة والعلم (وبالتالى بالإنسان من حيث هو عاقل) بوصفها مثلا عليا، وجعلت كل النهوض فردى واجتماعى متوقفا عليها. أما عند " كيد" فإن الإحساس يقوم بالدور الذى كان يقوم به العلم فيصبح العامل الأول فى التطور الاجتماعى- أى العامل الذى يكوّن المجتمع بحق. فهو نقيض العقل، وهو على عكسه يبدى فعالية اجتماعية كبيرة، ويتضح أنه هو ا لقوة الدافعة بالتطور إلى أعلى.

غير أن عرضه ينطورى على نقطة أخرى، تماثل السابقة فى أنها بدورها لم تقترن من قبل أبداً بمبدأ التطور. فكيد يوحد، بطريقة عامة خشنة سريعة مميزة له، بين عالم ويستتبع هذا الرأى بضعة نتائج غريبة جدا بالنسبة إلى التطور والتاريخ. وينبغى أن نلاحظ أولا أن المفهوم الذى يربطه كيد بالدين يشابه كل مفاهيمه وصيغه الأخرى فى افتقاره إلى التحدد والوضوح. وعلى أية حال فإنه يعنى بالدين ظاهرة اجتماعية فى المحل الأول، ولا يمل من تأكيد طابعه العاطفى عما فيه من جزاء خارج عن العقل. وهو يستبعد عنه كل العناصر المعقولة بوصفها متناقصة معه تناقصا أساسيا، ويُعلى من قيمة طابعه

الأخلاقى فوق طابعه الدينى الصرف. وهكذا يصل بنا، عندما يتأمل الأمر من وجهة نظر التطور الاجتماعى ، إلى النتيجة القائلة إن الدين يمثل مبدأ الانتقاء الحقيقى فى الصراع من أجل البقاء فالعملية التطورية تُعلى أولا وقبل كل شىء الطابع الأخلاقى الدينى، إذ ترى أن هذا العامل هو الذى يثبت فعالية اجتماعية تفوق فعالية كل عامل آخر، ولا سيما النظرى. فليس ثمت قوى تشجع على التقدم الاجتماعى بقدر القوى الأخلاقية والدينية. وكل الشعوب المتدينة لابد أن تتغلب فى الصراع من أجل الحياة على الشعوب غير المتدينة وتثبت أنها أصلح للبقاء. والدين هو أعظم قوة اجتماعية موجودة، وقيمته تتضح فى أنه يثبت أنه أقوى سلاح فى صراح الأجناس والشعوب المتنافسة . وأهم الأسباب المؤدية به إلى اكتساب هذه الأهمية البارزة أنه يثير المشاعر الغيرية فى الإنسان ويرعاها. ويعلمه إنكار الذات فى سبيل الجماعة وكل هذه أمور يعجز عنها العقل، الذى هو وظيفة هدامة أكثر منها بناءة وأعلى صور التركيب الاجتماعى هى تلك التى تبنى على أكبر قدر من الإيمان الدينى والإدارة الأخلاقية،وأعلى صور الإيمان الدينى هى المسيحية، التى يرى " كيد" أنها هى عصب الحضارة الغربية بأسرها والدعامة الأساسية التى يرتكز عليها البناء بأكمله ويقترن بهذه الفكرة تفاؤل واضح التعصب فى التقدم، يضلله الإعجاب الأعمى بالتقدم الرائع الذى تحقق فى عصره حتى لينسى ما يحمله هذا العصر ذاته فى ثناياه من عيوب وأخطاء.

وتقترن بهذا أيضا مناقشات متعلقة بفلسفة التاريخ ومعنى المدينة الغربية ودلالتها، كما يعرضها كيد فى مؤلف تال هو "مبادئ المدينة الغربية The Principle of Western Civilization (١٩٠٢) غير أن هذا لا يعدو أن يكون تكراراً مطولا لحججه السابقة،ولا يكاد يحوى أية أفكار جديدة ومثل

هذا يصح على كتابه الأخير : " علم القوة The Science of Power (الذى نشر بعد وفاته سنة ١٩١٨)، وهو بدوره كتاب أحرز نجاحا عظيما ، وكُتب تحت تأثير الحرب العالمية الأولى ويتضح مقدار عناد " كيد" فى تشبثه بمبادئه إذا أدركنا أن كارثة مدمرة كالحرب العالمية الأولى قد عجزت هى ذاتها عن شفائه من وهم التقدم المسيطر عليه.

وينبغى أن يتسع المقام هنا للكلام عن كاتب آخر احتل مركزا مستقلا، بل مركزا منعزلا فى نواح عدة، داخل الحركة التطورية، إذ أنه قد خرج عن إطار النظرية التطورية أكثر مما التزم حدود هذا الإطار ذلك هو صمويل بطلر Samuel Butler (١٨٣٥- ١٩٠٢) ، وهو من أطراف شخصيات العصر الفكتورى، إذ كان رساما وموسيقيا وفيلسوفا وأديبا كاتباً وناقداً ومترجما ومتبحراً فى شعر هوميروس وشيكسبير ومؤرخ سير وراوائيا ومربى أغنام وقد تمكن، رغم تعدد أوجه نشاطه، من أن يضيف عناصر أصيلة خلاقة إلى كل الميادين التى اهتم بها على وجه التقريب. ولكنه لم يكن متخصصا أو خبيرا محترفا فى واحد من هذه الميادين ، وإنما كان فيها كلها هاويا عبقريا، وموقظا ومثيرا للاهتمام لدى الآخرين، بعثر أفكاره وخيالاته الرائعة بسخاء كاد يصل إلى حد الإسراف المفرط . ولقد كان يتخذ موقف المعارضة من كل الأراء والقوى السائدة فى عصره تقريبا، وكان على خلاف مع المعايير والقيم السائدة فى كل المجالات تقريبا، ووقف يعارض كل ما كان مقدسا وصحيحا، فى أعين معاصريه، فى مجالات الأخلاق والدين والكنيسة والعلم والفلسفة والتعليم وهكذا كان يسبح ضد تيار عصره، ويهز العالم منس باته، وكانت شخصيته منعزلة غير محددة المعالم، ولكنها كانت رغم ما تعرضت له من نقد وإنكار خلاقة زاخرة بالمعانى بالنسبة إلى المستقبل.

ومن الصعب أن يحدد المرء الموضوع الأساسى لاهتمام شخصية لها تلك الوجه والنواحى المتعددة التى كانت لبطلر، ولكنا نستطيع أن نفترض أنه كان ينتمى إلى مجال الفكر. فقد كان له على أية حال ذهن فلسفى من الطراز الأول، وإن يكن قد افتقر إلى التعاليم والمنهج الذى يتميز به المتخصص والدراس المتبحر،وكان تفكيره يشع فى معظم أوجه نشاطه الأخرى. ومن السهل التعرف عليه فيها (ولا سيما فى الروايات) مثلما يمكن التعرف عليه فى مناقشاته الأقرب إلى الروح المنهجية ولقد كان تحرر ذهن بطلر، الذى كان له عقل من أذكى وأرق وأجر العقول فى عصره، أقرب إلى طابع التحرر من الأوهام ومن قيود التراث وأغلاله، منه إلى طابع " المفكر الحر Freethinker بالمعنى المألوف لهذه الكلمة. ورغم أنه كان هداما إلى حد غير قليل فى نقده الشكى وتهكمه، فإن تفكيره كان إيجابيا بناء بناء ومعبرا عن قوة خلاقة متأصلة فيه.

والفكر الرئيسية فى فلسفة بطلر هى فكرة التطور أو النمو . ورغم أنه أدخل على هذه الفكرة تعديلات كبيرة، ووسعها إلى حد بعيد، فقد ظلت إلى النهاية مستحوذة عليه. ولقد كان واحد من تلاميذ دارون، ورحب بأفكار أستاذه بحماسة بمجرد ظهورها، وكانت تعنى بالنسبة إليه تجربة تحكمت فى توجيه تفكيره التالى. ولكنه لم يكن الرجل الذى يكتفى بقبول أفكار تنقل إليه، أو يدين بها لمجرد كونها هى المسيطرة على الأذهان فى عصره. بل إنه، على العكس من ذلك، سرعان ما وجد نفسه معارضا لها فى النقاط الرئيسية، نظرا إلى أنه كان فى الأصل واحد من أوائل أنصارها، فقد أصبح الآن واحدا من أوائل نقادها. ومن المؤكد أن اختبار بطلر النقدى لنظرية الأصل السلالى Theory of descent هو أرق وأعمق نقد ظهر فى إنجلترا حتى نهاية القرن السابق، وهذا يرجع أساسا إلى أن هذا النقد لم يتعرض للمبدأ الجديد من الخارج، أو

تطبيق معيار معد مقدما يحكم به عليه، وإنما تعرض له بمعيار يرجع فى اصله إلى باطن النظرية ذاتها، ومن ثم هدمها وقلبها رأسا على عقب فى عقر دراها ويمكن القول أن بطلر قد استبق،بطريقة ضمنية على الأقل، إن لم يكن بطريقة صريحة، تلك التعديلات والتجديدات التى لم تُدخل على الدارينية إلا بعد وقت طويل، وذلك فى كتابات نيتشه وبرجسون، والمذهب الحيوى الجديد Neo Vitalism والبرجماتزم وفلسفة الطفرة Emergence فهنا كان بطلر، كما كان فى نواح أخرى، سابقا عصره بمراحل، ورغم أن حياته تنتمى إلى القرن التاسع عشر،فإن ذهنه ينتمى إلى القرن العشرين.

وليس فى وسعنا أن نشير إلى تلك الإفكار النيرة الأصلية التى ندين بها لبطلر- والتى كانت فى عصره جديدة غير مألوفة، وأصبحت فى وقتنا الحالى شائعة- إلابطريقة كموجزة بعبارات عامة ولنبدأ بإبراز النقاط أولا: فقد أدرك بطلر منذ وقت مبكر، ببصيرة نفاذة، أن مذهب التطورمعرض لخطر التيه فى بيداء فلسفة مادية آلية قاحلة، ومنث م فقد اتجهت كل جهوده إلى إ عادة المذهب إلى طريق التفسير المثالى والغائى للحياة ولقد اهتدى إلى حليف فى شخص الفيلسوف الألمانى إدوارد فون هارتمن E. Von Hartmann ، الذى اتفق معه فى أساسيات نقده للداروينية، وإن يكن قد رفض أنظاره الميتافيزيقية فوضع فكرة وجود طاقة خلافة للحياة مقابل آلية الانتقاء والوارثة، وافترض وجود نوع من القوة الأولية أو الإدارة الأولية التى تسود كل جزء من الكون، وتجمع الكل سويا كائن عضوى كونى واحد، وهكذا أصبحت الفكرة التى تحتل مكانة الصدارة لديه هى فكرة الحياةب وصفها مبدأ خلاقاً- لا تلك الحياة البيولوجية البحتة غير المكترثة بالقيم، وإنما الحياة التى كان لها من القيمة والجدارة المؤكدة ما نسبته النظريات الحيوية المتأخرة إليها وتتضح أهمية تفسير بطلر للحياة بوجه خاص فى بحثه فى الذاكرة،وهو الذى كان يشبه بحثا

آخر سبق أن قام به أ. هيرنج E. Hering (١) . وإن لم يكن بطلر قد عرفه، وازداد شيوعا فيما بعد بفضل مذهب " سيمون R. Semon(٢) . " في التذكر Mneme " وتبعا لهذا المذهب ينبغي أن ينظر إلى " الحياة" على أنها صفة في المادة العضوية تتمكن بفضلها تلك المادة من التذكر،وتكون المادة " حية animate" بقدر ما تكون لها هذه القدرة. وتتمثل هذه الصفة حتى في أصغر خلية. وإن تكن فيها غير واعية؛ وإليها يعزو بطلر العمليات النفسانية الغرضية الواعية، بل يعزو أيضا كل نوع من التحقق اللاشعوري، من تكرار وتعود ووراثة، وأخيرا عملية التطورذاتها. ويكفي هذا لإيضاح أن الذاكرة ليست مجرد ظاهرة فردية، وإنما هي صفة يمتلكها الجنس بأكمله، وأن هناك نوعا من " الذاكرة القبلية Tribal menory " تبدأ عملها عند مولد الفرد، ولا تنقطع بموته، الذي لا يعدو أن يكون تغييرا للذاكرات. وهكذا يمكن توريث الذاكرة من حيث هي وظيفة؛ وبقدر ما هي موروثة فإنها تسمى بالغريزة، وتصبح العادة غزيرة عندما تمارسها الأجيال المتعاقبة بدرجة كافية من التكرار والانتظام ولا اختلاف بين الغريزة والعقل Intellect من حيث المبدأ، وإنما يختلفان في الدرجة ، إذ أن الأفعال التيءيكون أصلها علقيا قد تنحدر إلى مرتبة الغرائز إذا ما تكررت بقدر كاف. وهذا يصدق أيضا على الفرق بين العضوي واللاعضوي فبطلر يرى أنه لا توجد أية هوة فاصلة بينهما، وإنما تعبر الحدود علىـة الدوام في كلا الاتجاهين فحتى المادة غير الحية ذاتها قادرة على " التذكر" وبقدر ما هي كذلك يمكن أن تعد حية. وكل الكائنات الحية مكونة

---

(١) ايفالد هيرنج (١٨٣٤ – ١٩١٨) عالم فسيولوجي ألماني، كان أستاذا بجامعة ليبتسج ، من أهم مؤلفاته المتعلقة بهذا الموضوع " *الذاكرة بوصفها وظيفة عامة للمادة العضوية*" وقد مهد الطريق لنظرية سيمون Semon في التذكر (*المترجم*)

(٢) ريشارد سيمون، تأثر بفكرة هيرنج القائلة إن التذكر ليس ظاهرة نفسية فقط، بل هو أيضا قدرة عامة للكائن العضوي. فكان يرى أن التذكر صفة أوق درة في البروتوبلازم. وأهم مؤلفاته في هذا الموضوع " *التذكر بوصفة مبدأ للثبات وسط تغير الحوادث العضوية*". (*المترجم*)

أساسا من نفس المادة،وكان يمكن أن تكون متماثلة من جميع الأوجه لولا تباين " ذاكراتها" واختلاف قدرتها على التذكر، والذكريات الفعلية المختزنة فيها.

ومع ذلك فمن الواجب ألا تُفهم فكرة بطلر عن الذاكرة بمعنى آلى؛ فهى فكرة غائية تماما، مثلها مثل الحياة التى يكون قوامها الفعلى هو هذه الذاكرة فالحياة غرض ومقصد وإدارة وتطلُّع إلى الأمام بكل معانى هذه الكلمات،أى هى بالاختصار غاية خلاقة، وليست مجرد عملية آلية أو تفاعل متخبط بين قوى طبيعية وينساب مجرى الحياة فى جميع مراحل التطور العضوى (بل فى جميع مراحل التطور غير العضوى أيضا، وذلك بمعنى أوسع فى الكم وأضيق فى الكيف)، فيوحِّد بين كل كائن حى وبين السلسلة اللامتناهية لأسلافه، ويكتسب كل كائن طابعه الفردى المستقل بفضل تلك الفعالية الدائمة المستمدة من تلك السلسلة، التى تؤدى وظيفتها دون وعى كما يُختزن فى الذاكرة غير أن القوة الدافعة الأولى التى تتحرك فى كل حياة عضوية وتنشطها ،هى الإرادة ، ويرتبط بها الإيمان الذى يُعطى الإدارة القدرة على أن تصبح ما تختاره، وفى رأى بطلر أن قدرة الإدارة هائلة إلى حد أنه لو أرادت الحمامة بعزم وتصميم أن تصبح طاووسا، لما حال بينهما وبين ذلك أى انتقاء طبيعى.

وإن المرء ليلمس هنا مقدار التحول الذى طرأ على مقولات دارون،ومدى الطابع الجديد المختلفة تماما الذى انطبعت به النظرية التطورية فالطريق الذى سلكه بطلر هو بالتأكيد ذلك الذى يؤدى من الآلية إلى الغائية، ومن الحتمية إلى الحرية الإرادة، ومن " النزعة البيولوجية" إلى النزعة الحيوية،ومن الطبيعية إلى المثالية، ومن الانتقاء الطبيعى كما قال به دارون إلى " الدافعة الحيوية Elanvital " الخلاقة كما قال بها برجسون، وفكرة " الفطرة

"Emergence" عند ألكسندر، بل وإلى التحليل النفسى كما قال به فرويد آخر الأمر؛ ولم يكن ذلك كله إلا تعبيرا عن شخصيته المتألقة حيوية وذكاء[1] .

ولقد كانت فلسفة بطلر إشارة إلى نقطة التحول فى المذهب التطورى الطبيعى، وعلامة على حلول ساعة تقرير مصيره. ومع ذلك فإن أفكاره الرائعة، التى تصول إليها بلمحات حدسية أكثر مما استخلصها علميا، لم تثر الاستجابة التى كانت جديرة بها خلال حياته. ولم يكن لها إلا دور ضئيل فى العملية الطويلة التى أعيدت بها صياغة فلسفة التطور ووضعت فى قالب جديد ابتداء من مطلع القرن العشرين وقد تضافرت ف ى تحقيق هذه النتيجة قوى متعددة ومتنوعة، تنتمى إلى مدارس وجماعات متباينة، ولكن أقواها وأنجحها وأبعدها أثرا كانت تلك التى ترجع فى أصلها إلى فلسفة برجسون. فقد كان كتابه " التطور الخلاق L' Evolution Creatrice" هو الذى أحدث التحول الحاسم فى اتجاه التفكير التطورى، إذ أنه رغم بقاء شكل فكرة التطور على ما هو عليه فى ذلك الكتاب، فإن مضمونها ومحتواها قد تغير تماما. وأوضح مظهر للهوة الشاسعة التى تفصل بين النظرية القديمة والنظرية الجديدة هو اختبار برجسون النقدى الموجز لسبنسر، وهو الاختبار الذى ختم به كتابه الرئيسى (انظر التطور الخلاق، ص ١٩٢- ٢٩٩، الترجمة الإنجليزية ص ٣٨٤- ٣٩١) فهو هنا يشرح كيف أن المعنى الحقيقى للتطور، بوصفه نموا

---

(١) وهناك أيضا طريق مباشر يؤدى منبطلر إلى برناردشو ولقد اعترف هذا الأخير بذلك مرار، وأشاد كثيراً بعبقرية بطلر. ولقد كانت أفكار بطلر هى التى تحكمت فى أهم عناصر تفكير شو الخاص ووجهته (انظر تصديرى " الميجرباراباراMajor Barbara " و العودة إلى متوشولح Back to Methuselah)

وقد كانت مؤلفات بطلر الرئيسية هى : الحياة والعادة Life and Habit (١٨٧٧)؛ والتطور قديماً وحديثا Evolution Old& New (١٨٧٩)؛ و " الإله المعروف والإله غير المعروف God the Known and God the Unknown و " الذاكرة اللاوعية Unconscious Memory" (١٨٨٠)؛ و " حظ أم براعة Luck or Cunning? " (١٨٨٧)؛ وكذلك الروايات: إيروون Ereqhon (١٨٧٢)؛ " عود إلى إيروون Erewhon Revisited (١٩٠١)؛ و " طريق كل جسد The Way of all Flesh " (١٩٠٣).

متقدما Devlopment قد فات سبنسر تماما. ولقد كان من نتيجة عمل برجسون أن أصبح من المستحيل بعد ذلك قيام فلسفة تطورية بالأسلوب القديم صحيح أن الأشكال القديمة ما زالت موجودة، ولكنها أشكال لا حياة فيها، ورغم أننا مازلنا نصادف حتى يومنا هذا متعصبين للمذهب القديم، فإن كل مفكر لديه أى شيء حقيقى يقوله فى هذه المشكلات أصبح منذ ذلك الحين يقف، وينبغى أن يقف، فى دائرة نفوذ تفكير برجسون.

وهذا يصدق أولا وقبل كل شيء على فلسفة " الطفرة Emergence" التى أصبحت اليوم جزءا من تراث المذهب التطورى وهى تكوّن تيارا ضخما فى الفكر الأنجلوسكونى المعاصر، وترتبط على أنحاء شتى بالمذهب القديم، غير أن ما تتميز به هو أن البرجسونية متغلغلة فيها تماما، ولا يمكن تصورها بدونها وعلى ذلك فلن نتحدث فى هذا المقام عن هذه المرحلة القريبة العهد فى النظرية التطورية، وإنما سنعود إلى ممثليها المتعدددين فى سياقات أخرى. وإذا استثنينا الفكرة الواحدة التى ساهم بها ليويس (انظر ص "١٢١") فإن أهم ممثليها، أعنى مؤسس النظرية، هما الكسندرولويد مورجان Lloyd Morgan، ومن الممكن تتبع تأثيرها، بدرجات تتباين عمقا، فى كتابات هبهوس، وشلير Schiller ومكدوجال Mcdougall وولدنُ كار Wildon Carr وسمطس Smuts ومن الأمريكيين ديوى Dewey وسيلرز Sellars وبريتمان Brightman وسبولدنج Spaulding أى لدى مفكرين ينتمون إلى مدارس فكرية متباينة كل التباين. وما قيل على نظرية " الطفرة" يصدق أيضا على البرجماتية، إذ أن هذه، وإن لم تكن تعد منتمية إلى التطورية بحق، فإن لها صلات ببعض فروعها فى أفكار رئيسية عديدة لها.

ولكن من المهم أن نلاحظ أن أهم ممثلى البرجماتية من الإنجليزية، وهو شلير "F. C. S Sehiller"، قد ظهر تفكيره من الداروينية مباشرة، وأن

مذهبه الناضج لاين طوى بدوره على أى شيء يتعارض مع هذا الأصل فأول مرحلة سابقة على البرجماتية فى تفكيره، وهى التى تتمثل كتابة " ألغاز أبو الهول The Riddles of The Sphinx" (١٨٩١)، مبنية كلها على أساس تطورى، بل إن هذا الكتاب قد عبر بطريقة مستقلة عن نظريات دارون وسبنسر ذاتها، وإن يكن يدين لها بالكثير بطبيعة الحال (انظر فيما بعد الفصل الثانى من الباب الثانى) ولكن البرجماتية بدورها لم تكن بمنأى عن التأثير بذلك التحول الذى أدخل على مبدأ التطور، وإنما استوعبته ضمن تعاليمها.

على أن الاتجاه الفكرى البرجسونى لم يقتصر فى تأثيره على هذا، وإنما تغلغل- ومازال بالفعل يتغلغل- فى الفلسفة الحديثة على أنحاء شتى غير أنه قد انقسم إلى عدد من التيارات والنزعات بلغ فى ضخامته حدًا يجعل من المستحيل الآن النظر إليه على أنه تركيب موحد والدليل على ذلك أنه منذ بداية تأثير البرجسونية أصبح كل مفكر إنجليزى ينتمى، فى نواح معينة، إلى المعسكر التطورى، أو يشيد بالتطورية فى هذه النقطة أو تلك على الأقل.

سوف نختتم هذا القسم ببحث أكثر تفصيلا لفلسفة هبهوس[1] . الذى يمكن بالفعل أن تعد تعاليمه أكمل مظهر للفكر التطورى الحديث. على أن عرضنا له سيبين أن هذا المفكر الخصب الغزير الإنتاج لا يمكن أن يحصر فى الإطار الضيق لمبدأ واحد بعينه، أو ينسب إلى مدرسته خاصة أو اتجاه فكرى معين، وإنما هو يتجاوز هذه الحدود بمراحل، ويحتاج إلى أن يُقدر بمعايير خاصة به. لذلك ينبغى أن نؤكد بكل وضوح أننا لا نعنى ببحثنا لمؤلفاته فى هذا السياق، أن نصدر مقدما أى حكم حول طابعها أو اتجاهها.

ولا تتميز أعمال هبهوس فى مجال الفلسفة بعمقها وأصالتها بقدر ما تتميز برحابة نظرتها وشمول نطاقها وتشعب مجالات اهتمامها. فقد كان ذهن هبهوس، بعد ذهن سبنسر، هو أكبر ذهن موسوعى بين الفلاسفة الإنجليز، كما كان باحثا ذا مركز رفيع مستقل فى مجالات مختلفة للعلم- بل لقد تحدى روح التخصص الشائعة اليوم، عن طريق التحكم ف ى ذخيرة تدعو إلى الدهشة من المعارف العامة والخاصة،والجمع بينها سويا فى إطار تفسير فلسفى موحد. وفضلا عن ذلك، فلكى يكون المرء مجرد فكرة عن نشاطه الذى لا ينفد، ومدى

---

(1) درس ليونارد تريلونى هبهوس Lenonard Trelawany Hobhouse (١٨٦٤ - ١٩٢٩) وعلم فى جامعة أكسفورد فيما بين سنتى ١٨٨٣-١٨٩٧، واشتغل صحفيا فى ما نشستر من ١٨٧٩ إلى ١٩٠٢ ومنذ ١٩٠٢ جمع بين أوجه نشاط متعددة فى الصحافة والسياسة والاقتصاد التطبيقى والعمل بالجامعة، وشغل من ١٩٠٧ إلى ١٩٢٩ كرسى علم الاجتماع فى جامعة لندن. ومؤلفاته الفلسفية هى : " نظرية المعرفة The Theory of Knowledgre (١٨٩٦؛ الطبعة الثالثة ١٩٢١)؛ " الذهن فى تطور Mind in Evolution" (١٩٠١؛ الطبعة الثالثة ١٩٢٦)؛ " الأخلاق فى تطورها Morals in Evolution" ، فى مجلدين ، ١٩١١)؛" النمو والغرض محاولة لبناء فلسفة التطور Development and Purpose An Essay Towards (١٩١٣؛ طبعة مراجعة ٢٩٢٧)؛ " النظرية الميتافيزيقية للدولة The Metaphysical Theory The of The State (١٩١٨)؛ " الخير العقلى The Ration Good" (١٩٢١)؛" أركان العدالة الاجتماعية The Elements of Scoial Justice" (١٩٢٢)؛ " الأرتقاء الاجتماعى طبيعته وشروطه Social Development its Natnre and Conditions" (١٩٢٤) (وقد جمع بين الكتب الأربعة الأخيرة فى كتاب :" فلسفة الارتقاء The Phil of Development" ١٩٢٤، مقال فى كتاب : " الفلسفة الإنجليزية المعاصرة Contemporary British Phil"، نشره ج . هـ موير هيد ، المجلد الأول) انظر كتاب : " ل . ت هبهوس حياته ومؤلفاته T. Hobhouse , His Life and Work" (١٩٣١)، تأليف ج.أ. هبسون J A. Hoboson وموريس جنزبرج Morris Ginsberg.

تشعب مجهوداته، ينبغى أن يذكر أن نشاطه بوصفه عالما وفيلسوفا لا يمثل إلا شطرا واحد من مجموع أعماله، وأن حياته قد اشتغُرقت إلى جانب ذلك، فى عمل متواصل فى الصحافة ا لسياسة والخدمة الاجتماعية والتنظيم والتدريس وما شابه ذلك.

ويتضح الطابع العام للإطار الفلسفى الذهنى لهبهوس فى نفوره العميق من كل تأملٍ مجرد يتم فى فراغ فقد كان تفكيره مبنيا على الدوام على أساس متين من البحث الدقيق فى مجال معين من الحقائق التجريبية،وكان ينهل على الدوام من معين التجربة ليجدد بها هذا التفكير؛ ولكنه مع ذلك لم يتوقف أبدا عند حدود الوقائع المجردة، وإنما رأى نفسه مضطرا على الدوام إلى إحراز المزيد من التقدم نحو تكوين مركّب ومنظور فلسفى عام وإذا شئنا أن نعبر عن الأمر تعبيرا مجازيا، لقلنا إنه كان يحرث الحقل التجريبى ويبذر فيه البذور الفلسفية. ولكى يجنى ثمارا فلسفية وتتمشى مع ذلك تلك القرابة الوثيقة التى قال بها بين الفلسفة والعلم فليس بين الاثنين فى نظره فارق أساسى وعلى حين أن العلوم تسعى إلى إخضاع جزء من عالم الواقع فى وجه محدد من أوجهه، للتفسير العقلى، فإن الفلسفة تسعى إلى الوصول إلى معرفة لعالم الواقع بأسره وإخضاعه لنظرية شاملة لذلك ينبغى على الفلسفة أن تطأ طريق ا لعلوم الخاصة، ولما كان هذا طريق تقدم مستمر لا نهاية له، فإن الفلسفة، التى هى بدورها سعى دائم، ينبغى أن تتجنب كل استنتجات نهائية. وإن تتبُّع المشكلات لذاتها، أو من أجل محتواها الواقعى، لأهم من إتمام بناء الفكرالفلسفى المتعدد، الحجرات فى مذهب متناسق الخطوط وليس ثمت مبرر للمجهود الذى يبذل فى بناء المذهب، وهو المجهود الذى يعترف به هبهوس صراحة، الذى كان واضحا كل الوضوح فى تفكيره، إلا إذا حدث ذلك فى مذهب مفتوح يحتفظ بالمشكلات المتعددة فى صورتها الخاصة ويستبقيها،ويكون من الممكن فيه

دائما تدفق مادة واقعية جديدة مستمدة من مجهودات العلوم الخاصة. وهكذا فإن الهدف الأول للفلسفة هو صنع مركب من العلوم، أو بعبارة أرق مركب يكون منسجما مع نتائج البحث المتخصص،ويتخذ منها أساسا يبنى عليه. ومع ذلك فهى لا تبلغ من ضيق الأفق حدا يجعلها تقف عند حد إضفاف صحه مطلقة على الوجه العلمى للأشياء،وإنما تشمل كل مجال للتجربة يقبل البحث النظرى، وضمنه عالم القيم الذى تنتمى إليه المجالات الدينية والجمالية والأخلاقية وهكذا فإنها، بأشمل معنى للكلمة، مركب، ليس فقط للوجود كما يُعرف علميا. وإنما للوجود فى كل مجالاته وتدرجاته.

ولقد أدى الأساس التجريبى الواسع الذى بُنى عليه كل ما توصل إليه هبهوس من نتائج فلسفية،واستعداده الدائم لاستخلاص نتائج تفيد الفلسفة من كل إضافة جديدة تنتمى إلى مجال الواقع المجرَّب، أدى ذلك إلى إضفاء طابع مرن ذى نسيج رخو على تفكيره، كان هو المميز له حتى بالنسبة إلى أقوى المذاهب الفلسفية تأثيرا فيه. وكما أنه استعان بكل مات كان يبدو له ذا دلاله فى العلم والحياة لكى يزيد تفكيره خصوبة، فكذلك كان ذهنه على الدوام متفتحا بالنسبة إلى المذهب الفلسفية للسابقين عليه ولمعاصرية وهو لم يكن يبالى، عند استيعابه وتمثله لتفكيره شخص غيره، باسم المدرسة التى ينتمى إليها أو الاتجاه الذى يتبعه،وإنما كان يهتم فقط بالقيمة الحقيقية لذلك التفكير ومدى إمكان انطباقه على مذهبه فى إطاره الخاص وهكذا كان معاديا لكل تحيز فلسفى، ولم يكن يدين بالولاء المطلق لأى أستاذ بعينه، وإنما أصبح، بفضل إصغائه لأصوات الكثيرين، وسيطا ومعبرا بين حركات مختلفة يدب الخلاف فيما بينها. ويتمثل هذا الاتجاه إلى التوفيق حتى فى أول كتبه، الذى يهدف خاصة إلى التوفيق بين المعسكرين المتضاربين فى التجريبية التقليدية، وبين المثالية العائدة إلى الظهور، وهكذا مهد ا لطريق، منذ أواخر القرن الماضى، لذلك ا لتلاقى بين

الأضداد، الذى لم تظهر أوسع وأكمل آثاره إلا بعد مضى وقت طويل غير أن هذه الصفة فى عمل هبهوس قد تعلل لنا عدم بلوغ هذا العمل ما يستحقه من النجاح، ورغم كل ما اتصف به من أمتلاء وثراء فلقد كان الاعتراف الذى لقيه من الفلاسفة المحترفين أقل كثيرا مما أنجزه بالفعل، إذا لم يستطع واحدة من المدارس والجماعات المتعددة أن تحسبه ضمن من ينتمون إليها، أو أن تدرج عمله، بكل مداه ونطاقه، فى مجالها الخاص.

وهكذا فليس من الصحيح أن يسمى هبهوس أفضل ممثل للمدرسة الإنجليزية التقليدية [1] . ولا من الصحيح مقارنة وجهة نظره بوجهة نظر بوزانكيت [2] .إنما الأصح أنه يعلو عليهما معا، عن طريق اتخاذ أو رفض عناصر مكوّنة لكل منهما، وبذلك يصل إلى مركب يحمل بأكمله طابعه الذهنى الخاص. وإنا لنجد فى هذا الصدد كلمة لها دلالتها فى تصدير هبهوس لأول كتاب فلسفى ألفه، وهو " نظرية المعرفة"، وهى كلمة تلقى ضوءا واضحا على الموقف،وتظل منطبقة على مؤلفاته التالية مثلما تنطبق على مؤلفاته الأولى. فهو يقول:" وهكذا يبدو أن الوقت قد حان للقيام بمحاولة نزيهة لمزج ما هو صحيح وقيم فى التراث الإنجليزى مع المذاهب الجديدة التى توطنت الآن بيننا ومن واجبنا حين نقتبس من لوتسه Lotze وهيجل، ألا ننسى أننا قد تعلمنا أيضا من مل وسبنسر" ويبدو أنه كان يقصد بهذه الكلمات " جرين Green" على التخصيص، إذ أن هذا الأخير قد حاول قبل حوالى عشرين عاما أن يصرف أنظار الجيل الجديد عن مذاهب مل وسبنسر المتأخرة ، ويشجعها على دراسة

---

(1) ك . ستن C .Sutton" فى مجلة لوجاس Logos"، المجلد ، ١٦ و١٩٢٧، ص ١٠٠.

(2) أنيكولسون J. A. Nicholson" بعض أوجه فلسفة هبهوس Some Aspects of the phil Hobhouse " جامعة إلينوى، إيرباتا، ١٩٢٨.

كانت وهيجل(انظر طبعة جرين لكتاب هيوم " بحث فى الفهم البشرى Treatise، المجلد الثانى، ص ٧١).

ولقد كان مذهب سبنسر التطورى هو الذى تحكم أولا فى الطابع الذى اتخذته أفكار هبهوس. فقد كان فى شبابه يرى أن مذهب سبنسر هو الكلمة الأخيرة فى العلم، ولكنه سرعان ما أخضع هذا المذهب بعد ذلك لتعديل شامل، وازداد تباعدا عنه بتقدم حياته. ولقد أخذ عن سبنسر الطابع الموسوعى الشامل للتفكير الفلسفى، وتفسير النزعة الفلسفية إلى بناء المذاهب بأنها جمع تركيبى لنتائج البحث العلمى. وكانت تجمعه بمل نزعته التجريبية فى مجال نظرية المعرفة والمنطق من وجهة، واتجاهه الليبرالى فى السياسة، ونظريته الفردية فى الدولة من جهة أخرى ولكن هبهوس كان يدين للتجريبين القدامى بأكثر مما يدين به للتجريبين المتأخرين وأنه ليذكرنا ببيكن، لا فى موقفه الذهنى العام فحسب، بل فى منهجه العلمى الدقيق ونظريته إلى الفلسفة على أنها " علم العلوم Scientis Scientiarum"؛ كما يذكرنا بلوك فى نظرته الواقعية إلى المعروفة وفى طريقة العامة فى معالجة مشكلة المعرفة؛ أما النقاط التى اتفق فيها مع هيوم فهى كثيرة إلى حد أنها تتغلغل فى نظريات هبهوس من بدايتها إلى نهايتها. كذلك لم يخل الأمر من تأثر لتفكيره بوضعيه كونت فقد استمد من كونت اتجاهه نحو علم الاجتماع بوصفه العلم الذى يبحث فى المجتمع،كما استمد منه (أو من تلميذه وداعيته الإنجليزى " بريدجز Bridges" فكرة الإنسانية، وإن لم يكن قد اتخذ لنفسه الموقف الوضعى المضاد للميتافيزيقا. ومن جهة أخرى فإن الأواصر التى تربط بينه وبين الحركة المثالية قوية جدا فآراء جرين فى الفلسفة الاجتماعية والسياسية تتفق جزئيا مع آراء هبهوس، كما أن الأخير يدين، فى مجال المنطق، لبرادلى وبوزانكيت بقدر ما يدين لمل- بل إن بوزانكيت بوجه خاص قد أصبح، كما اعترف هو ذاته، مرشده العقلى فى

الدولة. وأخيرا، فقد تأثر خلال تكوينه لنظريته فى المعرفة بمفكرين مثل ت كيس T. Case وج كوك ولسن J. Cook Wilson وهم من المفكرين الأوائل الذين استبقوا الحركة الواقعية،وقد استمتع بتبادل الأفكار معهم فى أكسفورد.

ويستدل من مجرى تطور فلسفة هبهوس على أنه بينما كان ذهنه فى شبابه عاجزا دارون وسبنسر وهكسلى،فسرعان ما تكون لديه رد فعل قوى على نظرياتهم التطورية ذات النزعة الطبيعية،وهو رد فعل ساعد على دعمة الجو العقلى فى أكسفورد التى كانت فى ذلك الحين معقل المثالية فهناك شعر شعوراً كاملا بما أحدثته الحركة الجديدة من ضغط ومن تأثير فى النفوس، فانساق فى تيارها وقتا ما. ولكنه من جهة أخرى قد أحس بنفوز من تأملات الهيجليين المفرطة فى الخيال والتجريد،ولم يجد تعطشه إلى الوقائع وإلى القبض بشدة على ناصية العالم الفعل ما يرضيه فى فلسفة عقلية خالصة لا تصل إلى الاكتمال إلا بالتحليق فى الفراغ، وهكذا وجه نفسه مضطرا على الدوام إلى العودة إلى الاستطلاع التجريبى والأبحاث الدقيقة فى الميادين العلمية الخاصة، أو إلى أوجه نشاط ذات طابع عملى واضح ولقد كان أول كتبه،الذى ينتمى إلى سنوات إقامته فى أكسفورد،والذى يتعلق بالحركة العمالية (١٨٩٣) ، شاهدا على اهتمامه، منذ هذا الوقت المبكر، بالمسائل الاجتماعية والسياسية بل إنه قبل ذلك، فى عام ١٨٨٨، يقضى عدة ساعات يوميا فى معمل عالم البيولوجيا ح . س هولدين J. S. Haldane ، منهمكا فىتجارب فى علم وظائف الأعضاء والكيمياء الحيوية على الحيوانات وكانت هذه التجارب إعداد لأبحاثه الرائدة فى ميدان علم النفس الحيوانى وقد عاد فيما بعد إلى المجال النظرى البحت فى دراسته للمسائل المنطقية والمعرفية والميتافيزيقية، وكانت أولى ثمرات جهوده الفلسفية كتاب " نظرية المعرفة" (١٨٩٦)، الذى قدم فيه عرضا شاملا لمجال الفلسفة النظرية بأسرها، يكشف عن نضوج غريب وسعة إطلاع عجيبة، ويكوّن أساس جميع مؤلفاته التالية وبعد هذه المحاولة الأولى،

التى لم تلق بالتأكيد اهتماما أقل بكثير مما يجب، وإن كانت قد أعلنت ظهور مفكر له ذهن قوى متين رحب، ولم يكن لها إلا نظائر قليلة بين الكتب الأولى للفلاسفة، قطع هبهوس فجأة مجرى أعماله العلمية،وبدأ يخوض حياة صحفى عامل.ولم يعد إلى العمل الجامعى إلا فيما بعد، عندما أصبح إنتاجه يشمل مجلدين كبيرين فى التطور التاريخى للذهن والأخلاق، مبنيين على أبحاث متخصصة دقيقة وقد كونت هذه الكتب أساس الدراسة المترابطة لجميع المسائل الفلسفية المتشابكة وقد أودع هبهوس خلاصة أبحاثه ودراساته فى كتاب رائع هو " النمو والغرض Development and Purpose، وهو عرض منهجى نشر لأول مرة سنة ١٩١٣،ولكن أعيد طبعة قرب نهاية حياته (١٩٢٧) بعد مراجعة دقيقة. وفى هذا الكتاب تخلى هبهوس عن طريقة الاستطلاع الحذر التى كان يعالج بها المسائل الميتافيزيقية من قبل،واتخذ من المشكلات النهائية موقفا يؤدى إلى استخلاص نظرية تضفى على فلسفته اكتمالا ووحدة متسقة وقد شغل فى العقد الأخير من حياته ببحث شامل فى علم الاجتماع، عرضه فى أربعة كتب، وجمع هذه الكتب (بطرية خارجية أكثر منها داخلية) تحت عنوان" مبادئ علم الاجتماع" وفى هذا المؤلف أيضا ظل هبهوس مخلصا لمبدئه الرئيسى فى الارتقاء من الوقائع إلى النظرية، وفى اختبار نتائج النظرية وتبريرها مرارا وتكرارا بالرجوع إلى الوقائع:

ومن الطبيعى أننا لا نستطيع أن نبحث هنا مختلف أوجه النشاط المتشعبة التى قام بها هبهوس بوصفه باحثا، وهى أوجه تمتد إلى ميادين متباينة إلى حد بعيد، كعلم النفس الحيوانى وعلم النفس المقارن والاجتماعى والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع بوصف علما خاصا؛ والمنطق؛ ونظرية المعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق، وعلم الاجتماع الفلسفى، ونظرية الدولة. وعلينا أن نكتفى بتقديم موجز مختصر للسمات الأساسية لأفكاره الفلسفية

بأضيق معانى هذه الكلمة: فنظرية المعرفة عند هبهوس، وهى النظرية التى سنطلق عليها اسم الواقعية النقدية Critiocalrealism تبدأ بالوعى أو الإدراك المباشر (Apprehension) – ومعنى هذا اللفظ عنده يقترب كثيرا من معنى " الإحساس" Sensation عند لوك، أو " الإدراك الحسى Perception، عند باركلى أو " الانطباع Impression" عند هيوم- أى أنها تبدأ بمعرفة ما هو حاضر أو موجود مباشرة فى الوعى- فكل معرفة تبدأ بالإدراك المباشر وتعود إليه فى النهاية، وكون الشىء مدركا يعنى بالضبط كون الشىء ضمن محتوى الوعى. والإدراك هو الفعل المعرفى الذى يوجه إلى ذلك المحتوى الحاضر مباشرة على الدوام، وهو يشترك مع جميع الأفعال المعرفية الأخرى فى صفة التأكيد Assertion، أى تأكيد أن الحاضر" موجود" وإمكانية الخطأ مستبعدة تماما فيما يتعلق بهذا المعطى الأول للمعرفة، فما نكون على وعى مباشر به، أى الواقعة الحاضرة المعطاة، تظل واقعة حقيقية حتى لو اتضح عندما ينظر إليها من مستوى معرفى أعلى أنها وهم فالإدراك لا يبت بشىء فيما يتعلق بمركز الواقعة الموجودة، وإنما يؤكد أنها حاضرة فى الوعى فحسب غير أن هذا المعطى الأولى، الذى هو من حيث أنه هو الأساس الذى تفترضه مقدما جميع المعطيات الأخرى،والمعيار الذى تقاس عليه. فالإدراك هو محكمة النقض والإبرام فى المسائل المتعلقة بصحة حقيقة جميع الأنواع الأخرى للمعرفة.

ومن الواضح أن الإدراك ، من حيث صفة كونه معيارا للحقيقة، يناظر تماما " الانطباع" عند ه يوم، الذى تنحصر وظيفته فى تبرير وإثبات صحة الأفكار بوصفها محتويات للوعى ليست هى ذاتها " حاضرة" وهكذا فإن مبدأ هيوم الأساسى، القائل إن الأفكار تثبت صحتها انطباعات مناظرة لها- هو نفسه الكامن من وراء نظرية المعرفة عند هبهوس، بل ومن وراء فلسفته بأكملها

بمعنى آخر ، بقدر ما يكون من سماتها الأساسية اشترط تحقيق كل حدس فلسفى بواسطة الوقائع التجريبية الكامنة من ورائها. وتلك هى الصفة المميزة لتجريبية هبهوس، وهى تجريبية تفترق أساسا عن المذاهب التجريبية الإنجليزية الكلاسيكية، فى أن لها أساسا أوسع بكثير فى التجربة، يتمشى مع التقدم ا لذى حققته العلوم ومع تراكم المواد المعرفية.

وسرعان ما تتحول التجريبية عند هبهوس، كما تحولت عند لوك ، إلى اتجاه واقعى، وبذلك وجدت نفسها معارضة لكانت وجميع النظريات المثالية. فمحيويات المعرفة تعطى على أنها منتمية إلى العالم الواقعى؛ وكل ما يتعين على الفكر أن يفعله هو أن يعترف بهذه المحتويات، أى أن يكشفها أو يميط اللثم عنها، لا أن يبنيها.ومعنى ذلك أنه ليس ثمت معرفة " أولية Apriori " وإنما المعرفة " بعدية Aposterirori" فحسب. ولذلك لا يمكن أن تكون مادة المعرفة هى تلك الكثرة المختلطة التى قال بها كانت،والتى يتعين تطبي المقولات الذهنية وصور التركيب عليها، ولا هى الفكرة البسيطة عند لوك، التى هى محتوى كيفى صرف، بل إن كل معطى، حتى ما يبدو منه بسيطا، مركب من البداية أى أنه يضم، إلى جانب الكيف مجموعة من العلاقات والترتيبات، كالامتداد والمقدار والشكل والوضع، بل والاتجاه وفى هذه النقطة يفترق هبهوس عن أساتذته التجريبيين فالأفكار البسيطة عند لوك أو الانطباعات غير المترابطة عند هيوم لا يمكن أن تكون فى رأيه محتويات للمعرفة؛ وإنما هذه الإحساسات المفككة لا تعدو أن تكون تجريدات فكرية لا يناظرها شيء حقيقى ففى أبسط إدراك مباشر، يدرك الذهن كلا معقدا، أو واقعة عينية، تنطوى على ترتيب زمانى ومكانى، وعلى علاقات أخرى متعددة بالإضافة إلى الكيف وحده. ولا شك أن تخلى هبهوس على هذا النحو عن مذهب الانطباعات المفككة عند هيوم، عن طريق القول بأن المعطى كل مركب، يربط

بينه وبين مفكرين مختلفين عنه، ومختلفين فيما بينهم، كل الاختلاف، مثل " جرين" وهدجسون Hodgson، ويخلى الطريق لتدفق عناصر مثالية معينة فى نسق التفكير التجريبى والواقعى.

ويستطيع الذهن، إلى جانب تلقيه للمحتوى الحالى للمعرفة عن طريق الإدراك المباشر، أن يمارس عددا من الوظائف الأخرى على المعطيات، كالحفظ Retention (بواسطة الذاكرة ، و التحليل ، والتأليف، والاستدلال،والتعميم، الخ وهناك أهمية خاصة لعملية الحكم، التى يحللها هبهوس تحليلا دقيقا فما الفارق بينها وبين الإدراك المباشر الخالص؟ إن الحكم " هذا أزرق" يتألف من ثلاثة عناصر- المعطى الحاضر (" هذا")، مضمون كلى (" أزرق") والرابطة[١] .التى تحدث علاقة بين الاثنين الآخرين. وهكذا يندرج الموضوع، فى الحكم، تحت مضمون كلى أو فكرى،وهذا الاندارج أو التضمن يعنى تشابه المعطى مع كل حالة أخرى يمكن أن يتحقق فيها المضمون الفكرى. هو الذى يتميز به الحكم- وهو حاضر دائما فى قلب عالم الوقائع، ويؤدى إلى إقامة علاقات ذات طابع عام بين مختلف معطيات ا لوعى وهكذا يعطى أحد عناصر المضمون الكلى للحكم لا بطريقة واقعية وإنما بطريقة فكرية أو مثالية، ويكون الحكم متعلقا بواقع يوجد خارج فعل الحكم أو مشيرا إلى هذا الواقع. بل إن تعريف هبهوس للحكم يتفق لفظيا مع تعريف برادلى وبوزانكيت له؛ فهو الفعل الذى يربط بين مضمون فكرى أو مثالى وبين واقع خارج عن فعل الحكم وهذه العلاقة القائمة بين عناصر الحكم تتخذ شكل قبول أو تصديق فى الحكم الموجب، وشكل رفض أو استبعاد فى الحكم السالب، وإذن فعملية الحكم تتوقف على مركب بين عناصر فكرية أو مثالية وعناصر واقعية ولسنا فى حاجة إلى أن نشير بالتفصيل إلى مدى تأثر هذه النظرية فى الحكم

---

[١] الرابطة مستترة فى اللغة العربية،ويعبر عنها فعل الكينونة Is فى الإنجليزية (المترجم)

بالمنطق الهيجلى المحدث عند برادلى وبوزانكيت، أو أن نوضح بعد ذلك مقدار ما تدين به للمناطقة الألمان من أمثال زيجفرت Sigwart وبرنتانو Brentano.

ويعالج هبهوس موضوع الحكم، مثلما تناول موضوع الإدراك المباشر، ضمن معطيات المعرفة، مادام لا ينتج مضمونات جديدة، بل يقتصر على ربط العناصر المعطاة بعضها ببعض ،ويؤكد هذه العلاقة أو ينفيها أما القسم الثانى فى المنطق فيبدأ عند النقطة التى يأتى فيها الذهن بشىء جديد يتجاوز المعطى، ولا يكون من الأصل متضمنا فى الوقائع؛ وهو يطلق على هذا المجال فى المنطق اسما عاما هو الاستدلال ويتم الانتقال من الحكم إلى الاستدلال عن طريق الخيال، الذى يظهر بفضله مضمون جديد لم يكن حاضرا من قبل،ويشيد بناء جديد، وإن يكون من الواجب ملاحظة أن أحجار البناء مستمدة من مادة المعطى، أو كما يقول هبهوس، أن الخيال يُبنى بأحجار تشكلت من قبل. كذلك تنحصر ماهية الاستدلال فى الحصول على واقعة جديدة، بوصفها نتيجة، من محتوى معطى بوصفه أساسا (هو المقدمات) أى على حقيقة ليست متضمنة فى المقدمات ولكن على حين أن العنصر الجديد يوحَى به فحسب فى حالة نواتج الخيال، فإنه فى حالة الاستدلال يقترن بإحساس قوى بالاعتقاد أو التصديق، نؤكد على أساسه أن المستوى الجديد صحيح ومطابق. وإذن فمن الواجب تمييز الاستدلال من الخيال مثلما يتميز التقرير الموثوق به من مجرد الإيحاء ويستطيع المرء يلمح فى عامل الاعتقاد أو التصديق الذى أدخل هنا، والذى يلعب أيضا دورا فى نظرية الحكم، وفى الاستقراء والاحتمال ذلك العامل الذاتى المتضمن فى نظرية هيوم، والذى هو نظرية هبهوس من الأسس الهامة لهذه الأشكال المنطقية، وإن لم يكن له دور حاسم فى تأكيد صحتها الموضوعية. فمهمة الفكر الاستدلال هى الربط بين المعطى على النحو

الكفيل بمد معرفتنا بـه إلى حقيقة أخرى غير معطـاة والمصادرة الوحيدة التـى ينبغى أن يسلم بها الفكر هنا هى أن الواقع هو بالفعل نسق ترتبط أجزاؤه فيما بينهما بالضرورة. وهكذا فإن نشاط العقل إنما يكون فـى الجمع والتنظيم ولقد كانت مناقشة هبهوس حتـى الآن تفترض صحة الفكر وهكذا فإنـه يتنـاول فـى القسم الأخير من بحثه المنطقى مسألة تبرير ادعاء الصحة هذا فى الفكر.

وفى هذا القسم يصل ابتعاد هبهوس عن الأساس التجريبى ل مذهبه إلى أقصى مداه ويغترف بكلتا يديه من نبع الفكر المثالى، الذى نقله أتباع كانت وهيجل إلى إنجلترا وإن هذه الحقيقة لتشهد على قوة الحركة المثالية وخصبها شهادة أقوى مما يشهد بها ذلك العدد من مريديها وتلاميذها الطيعبين الذين اتخذوا وجهة النظر المثالية لأنهم وجدوها مهدئـة لنفوسهم، أو حافزة على استخدام عبارات فخمة رنانة، أو دعامة لإيمانهم المزعزع، أكثر مما اتخذوها لأنها قوة دافعة خلاقة لإحياء الفلسفة.

فهنا يتضح لهبهوس أن المذهب الحسى القائل بالانفصال المطلق ينتهى إلى اللاواقع والوهم، ويتخلى على نحو قاطع عن كل نزعة شكاكة يائسة وكل لا أدرية مستسلمة، وهما النزعتان اللتان طالما افتخر بهما المفكرون الذين تخرجوا فى معسكر العلم الطبيعى، ويرسم أخيرا حدا فاصلا يستبعد منه المذهب الحدسى، الذى يكون الوضوح الذاتى لقضية واحدة كافيا فى نظرة لضمان حقيقتها بل إنه، على العكس من ذلك، يرى أن صحة الحكم لا يمكن أن تنحصر فى كونه معطى بوصفه واضحا بذاته مباشرة،فلا يمكن أن يدّعى الحكم المنعزل المنفصل عن مضمون الفكر، لنفسه أية صحة نهائية، وإنما تكون هذه الصحة مؤقتة ، يثبتها السياق فحسب. وكما أن الواقعة المنعزلة لا تكون لها قيمة معرفية، فكذلك يقف الحكم المنعزل فى الجانب الآخر من الحدود التى تقع من ورائها الحقيقة واللاحقيقة معا وعليه أن ينتظر تأكيد الأحكام الأخرى له

ولا يجد حقيقته الكاملة إلا فى نسق المعرفة الكاملة والحد الأدنى اللازم لإثبات الصحة هو ذلك الذى يؤلفه حكمان يؤيد كل منهما الآخر ويؤكده غير أن الإثبات النهائى لصحة الحكم إنما يكون فى الارتباط المنهجى المتبادل بين جمع أجزاء الكل فيما بينها، ومع الكل الذى تشير هذه الأجزاء إليه، والذى تجد دعامتها فيه فحقيقة الحكم هى الكل، وهى تشبه ديمقراطية لافضل فيها لأحد على غيره، وإنما ترتبط قيمة كل فرد واحد وحقيقته ارتباطا لا ينفصم بصالح المجموع، الذى يتوقف بدوره على مدى صلاحية كل فرد على حدة. ويستخدم هبهوس لفظ " التلاؤم Consilience" ليدل به على الاعتماد والارتباط والتأييد المتبادل للأجزاء الفردية فى الكل المعرفى، وعلاقتها الضرورية بالنسق الكلى المعرفى، وعلاقتها الضرورية بالنسق الكلى، وهذا فى نظره هو المعيار الحقيقى لكل حقيقة وصحة وهدف المعرفة، الذى يتحكم فى غاية العلوم والفلسفة معا، والذى تقترب منه هذه دون أن تبلغه أبدا على نحو كامل، هو بلوغ ذلك الطابع الكلى الذى يكتمل بفضل التلاؤم التام لجميع أجزائها وأفرادها، والنسق التام التنظيم لجميع الأحكام التى يؤيد بعضها بعضا ويؤكده ويحققه. ولكن، إذا لم يحقق هذا، فمن الواجب دائما أن تكون فكرة " التلاؤم" معيار لضبط كل معرفة منفصلة،وكل بحث فى ميدان خاص. فمن الواجب أن يضع المرء دائما نصب عينيه أن يرفع كل عنصر فدرى مستقل إلى مستويات من التعميم أعلى دواما، عن طريق إقامة علاقات متبادلة بين هذه العناصر بحيث تزداد جذورها تأصلا فى الكل للمنظم للمعرفة وإن ماهية كل تفكير وبحث بشرى، سواء فى العلوم الخاصة وفى النظرة الفلسفية الجامعة، لا تكون فى الانعزال والاكتمال ، وإنما هى دائما نمو عن طريق المزيد من التلاؤم والترابط ومهمة العقل، أو على حد تعبير هبهوس، الدافع العقلى فى الإنسان، إنما تكون فى ربط المعارف المفردة والتجارب المنعزلة فى تركيب فكرى

منظم شامل، بحيث يكون الهدف هو ذلك الانسجام العقلى الذى يجد فيه يسعى الذهن البشرى غايته وطمأنينته كذلك لا يستطيع الخطأ أن يرغم هذا الدافع العقلى على الانحراف عن طريقة، إذ أن الخطأ بدوره ليس، من حيث المبدأ بمنأى عن عالم العقل،وإنما هو حقيقة جزئية، أى مرحلة ضرورية فى التنظيم المنهجى للمعرفة؛ وإن نفس هذا النقص والقصور الذى يشوبه، إنما هو الذى يحفز الإنسان على تجديد أبحاثه على الدوام، وإعادة النظر فيما سبق أن قبله من النتائج. ولا شك أن فلسفة هبهوس، باتخاذها هذه المواقف، قد وسّعت الهوة الفاصلة بينها وبين نقطة بدايتها التجريبية إلى أقصى حد ممكن، وبدا أنها تزداد بالتدريج اقترابا من نظرية الحقيقة عند الفلاسفة الهيجليين الإنجليز، كما قال بها على الأخص برادلى وتلميذه جويكم.

ومع ذلك فهناك فى الوقت ذاته فارق مميز واضح بين هبهوس والهيجليين. فقد كان فى غنى عن " المطلق" عبد برادلى، الذى هو مبدأ معتزل متوج بسمو وقور فوق الكثرة المتنوعة للعالم الظاهرى بما فيه من أوهام ومتناقضات وهكذا قضى على صرامة مبدأ برادلى وثباته،وأذابه فى الحركة الحية لعملية رأى أنها تقدم أصيل نحو تأليف وتركيب منظم يزداد علوا على الدوام (وإن لم يكن ذلك على نسق الديالكتيك الهيجلى)، هدفها هو بلوغ الحقيقة الكلية، بحيث كان هبهوس التجريبى، فى هذه المسألة،أقرب إلى مقصد هيجيل الحقيقى من برادلى الهيجلى. ولقد توصل إلى هذه النتيجة بإدماج فكرة التطور مع فكرة التلاؤم- وهنا نصل إلى ملتقى طرق هام فى فلسفته- وبذلك وحّد بين المبدأين الأساسيين لتفكيره فصحة معرفتنا تزداد كلما ازدادت تكشفا داخل العلم الكامل، وهى تقترب من الحقيقة المنهجية الكاملة بالقدر الذى تزداد فيه،أثناء تقدمها،علوا بفضل التلاؤم وبهذا تصبح الحقيقة حاضرة فى المعرفة المتقدمة خلال التطور، الذى هو الواسطة فى نموها حتى الاكتمال وهكذا تتخذ فلسفة

هبهوس مظهر اندماج مطبق بطريقة واقعية، بين عناصر من المذهب المطلق وعناصر من مذهب التطور، مع اتخاذ التجريبية نقطة بداية لها.

فإذا انتقلنا من نظرية المعرفة إلى الميتافيزيقا عند هبهوس، للاحظنا هنا أيضا كيف تحكمت المثالية فى الأساس التجريبى والواقعى وعدّلته فى نقاط أساسية. ويتضح ذلك بوجه خاص فى تخفيف المثالية لحدة النزعة الطبيعية المادية فى تفكير هبهوس، مما جعل له أساس يختلف تماما عن أسس مذاهب القرن التاسع عشر ذات الطابع العلمى، وهى المذاهب التى ظهر مذهب هبهوس فى ظلها فى البداية. وذلك لأن دراسات هبهوس الواسعة فى النمو التاريخى للذهن، كما عرضها فى كتابة" الذهن فى تطوره" قد أقنعته عند وقت مبكر، بناء على أبحاث تجريبية دقيقة،بأن الذهن ليس مجرد ظاهرة ثانوية أو مصاحبة لحوادث مادية،و إنما هو عنصر له أكبر قدر من الدلالة والأهمية فى مجموع العالم الواقعى وبعد أن دعمت أسس دراساته الخاصة بفضل تعاليم المثاليين، أصبح يعترف بالمبدأ الروحى فى العالم، بوصفه عالما مستقلا قائما بذاته ، لا مجرد عامل مستمد من المادة.

كما اعترف من جهة أخرى بأن " الحقيقة Reality" بما هى كذلك ليست "روحية"، وإنما هنالك ف ى مقابل عنصر " الروح أو الذهنية Mentality، عنصر غير روحى يسميه بالمبدأ الآلى. وهكذا فالذهن ليس سيد الأشياء جمعيا، كما أنه ليس من جهة أخرى ناتجا عرضيا لقوى آلية،وليس مطلقا ولا ثانويا،وإنما هو قوة دافعة عضوية تضفى النظام على العناصر المختلطة المتنافرة، وتبعث فى العملية الكونية وحدة وانسجاما والمعيار الرئيسى لكل نشاط روحى أو ذهنى إنما يكون فى الغرضية العاقلة فالمبدأ الغائى يأخذ مكانه إلى جانب المبدأ الآلى، بحيث يشمل كل منهما الآخر ويفترضه مقدما، ويكشف كل منهما عن الحقيقة فى وجه خاص من أوجهها.

وهكذا فإن الفكرة الرئيسية فى ميتافيزيقا هبهوس إنما تكون فى هذا التفسير للحقيقة على أنها ليست آلية فحسب ولا غائية فقط، وإنما هى الاثنان معا، أى على أنها عملية نمو تقوم فيها بين المبدأين علاقة تبادلية وثيقة،ويكونان متداخلين Interwoven"، إن جاز هذا التعبير[١] .

على أن التجربة تدلنا على أنه يوجد إلى جانب المبدأين الآلى والغائى، مبدأ ثالث يساهم فى تفسير الظواهر، هو المبدأ العضوى والمقصود بالكائن العضوى وحدة تتحكم أجزاؤها أو أعضاؤها بعضها فى البعض، ويكون الكل والأجزاء فيها متضايفين بدقة وقد تبين لنا من قبل أن نسق المعرفة إنما هو تركيب عضوى كهذا، كما تكشف لنا الميتافيزيقا الآن أن نسق الواقع هو أيضا كذلك، فتكون النتيجة انسجاما أو تطابقا تاما بين النسقين فالواقع إذا ما تأملته فى مجموعة كان نسقا عضويا لا يُقضى فيه على استقلال العناصر ووظيفتها المحددة داخل الكل، على الرغم من الاعتماد المتبادل لأجزائه بعضها على البعض، والعلاقة المتبادلة بين الأجزاء وبين الكل، وإنما يُحفظ هذا الاستقلال بفضل الوحدة التى تتجاوز هذه العناصر وتشتمل عليها. فلا يمكن أن يكون فى الواقع جزء منفصل تماما عن بقية الأجزاء- وهذا يعنى بتعبير آخر أنه لا يمكن أن يوجد عنصر غير معقول تماما ومن الواضح أن مذهب هبهوس يتبدى، من وجهة النظر هذه، مثلما يتبدى فى نواح أخرى عديدة، على أنه مذهب متمسك بالمعقولية، بل هو واحد من أروع مظاهر هذا الأسلوب فى التفكير فى الفترة الأخيرة فهو فى كل خطوة يوطد مكانة المبدأ العاقل فى التفكير وفى الوجود، فى مقابل ا لميول اللامعقولة المتعددة فى عصره،يدافع عن نفسه ضد الأمراض الفلسفية التى شاعت عندئذ ، والتى تطعن فى العقل وتضع محله بديلا لا عقليا كالغريزة أو الحدس.

---

[١] هذا هو اللفظ الذى استخدمه جنزبرج Ginsberg ، الذى قام بجهد كبير فى تفسير تعاليم هبهوس وشرحها.

ولنلاحظ أن المقولتين الآلية والغائية،وهما المقولتان الأوليان من بين المقولات الأساسية الثلاث التى تفسر بواسطتها الحقيقة، هما قوتان ميتافيزيقتان تتقابلان وتتعارضان بشدة فالآلية،التى هى المسيطرة فى الأصل، هى القوة التى لا تعرف تنوعا،والتى تكون مختلطة ومضطربة، تتداخل فيها الطاقات ويقضى بعضها على البعض، لأن عدم وجود صلة بينها يجعل من المستحيل أن يقدم بعضها على البعض الآخر معونة متبادلة غير أن هناك منذ البداية عنصرا ذهنيا تنطوى عليه كل ذرة من المادة، يزداد تأثيره كلما ازداد النظام والارتباط والانسجام فى القوى الآلية. وعندما يبلغ النمو مرحلة أعلى ، يزداد توحد هذه القوى فى ترتيبات وتجمعات تبعا لقوانين وغايات عقلية ويتم التطور بتقهقر العوامل الآلية دواما إلى الوراء،كلما امتد باستمرار زحف العناصر الغرضية المؤدية إلى إقرار النظام وهدفه هو ذلك النسق المنسجم الذى تكون المهمة الغائية للذهن إيجاده بمضى الزمن. وهكذا فالذهن (أو الروح) المنتشر فى الكون يعمل دوماً على بعث الانسجام فى العناصر المتعارضة، مهما كان بطء وتدرج المراحل التى يعمل بها.

أما القول الأساسية الثالثة، أى العضوية، فقد عرّفها هبهوس على نحو أقل دقة بكثير من ال مقولتين الأخريين. وهو يرى على أية حال أنها أقرب إلى مقولة الغرضية منها إلى مقولة الآلية، وإن كانت تقبل الانطباق على كليهما معا. غير أنها لا تنطبق على الكون فى مجموعة، إذ أن الكون لا يمكن أن يفسر إلا غائيا. وتبلغ ميتافيزيقا هبهوس قمتها فى نظرته إلى الكون على أنه غائية مشروطة، من حيث أن مبدأ الغرضية لا يمكن أن يبلغ غايته أبداً، وإنما يف دائما ف ى تضاد مع العناصر المتنافرة للمادة الآلية ولم يستطع هبهوس أبداً أن يصل إلى إيضاح نهائى للعلاقة بين العضوية والغائى. ولنلاحظ مدى تحول التجريبية إلى الإفراط فى النظر العقلى الخالص فى فلسفته هبهوس،ومدى

ابتعاد هذه التأملات الرفيعة التحليق عن الأساس التجريبى الواسع الذى هو أصلها وهذا مثل آخر للتأثير إلهام الذى مارسته المثالية ذات الطابع الهيجلى، التى أضفت على الفكر الإنجليزى طابعا يتسم باتساع النطاق وعمومية النظرة على نحو ازداد جرأة وسموا عما كان موجودا من قبل بكثير.

أما الأخلاق عند هبهوس، التى عرض وجهها الأقرب إلى الطابع التجريبى فى كتابه " الأخلاق فى تطورها"، ووجهها الأقرب إلى الطابع الفلسفى فى " الخير المعقول" فتنفق فى جميع النقاط الأساسية مع المبدأ الأساسى لفلسفته فهو هنا أيضا يبدأ بتقديم بيان عن التطور التاريخى لوقائع الأخلاق مبنى على استقصاء تجريبى واسع النطاق، أعنى نوعا من تعقب " نسب الأخلاق"، ثم ينتقل إلى تفسيره الفلسفى ا لخاص لهذه المادة التجريبية وهنا أيضا تكون النتيجة النهائية أخلاقا عقلية، لا تجريبية،مهمتها إيضاح وظيفة العقل فى مجال السلوك العلمى وهو هنا أيضا يرد على الحملة على المعقولية، ويقف فى وجه تيارات اللامعقولية التى ترى أن الدوافع الوحيدة لسلوكنا إنما تكون فى الاندفاع الغريزى، وفى الشعور، وفى العاطفة وهو يبين أن العناصر العقلية، كالغرض والتفكير المتدبر، تلعب دورا لا يقل عن دور الشعور الغريزى الأعمى، إن لم يفقه بالفعل فالتفكير الواضح لا يقل ضرورة فى السلوك عن الشعور الصحيح" وأقل البشر حساسية لا يتجه إلى الفعل بحكم الاندفاع الغريزى وحده فحسب " فضلا عن ذلك فإنه لا يميل إلى وضع تضاد شديد بين عالم الشعور وعالم الفكر؛ فأصل الاثنين واحد- وهو الطبيعة البشرية- ومن المحال فصلهما إلا بتجريد مصطنع وهو يرى بوارد المعقولية الأخلاقية حتى فى ذلك السلوك الواعى الهادف الذى يتمثل فى أدنى مراحل الحياة الأخلاقية مثلما يتمثل فى أعلاها ووظيفة العقل العملى تسير فى طريق مواز

لطريق العقل النظرى، إذ أنه على حين يهتم الأخير يربط الوقائع والإدراكات المنفصلة عن طريق التلاؤم الكامل لنسق منسجم، فإن مهمة الأول هى توحيد دوافع ونوازع واتجاهات منفردة فى الكل المنسجم للشعور، وهنا أيضا يستحيل أن يظل العنصر الواحد- أى النزوع الواحد فى هذه الحالة- منعزلا، وإنما يشير الى خارج ذاته متجها إلى إدماج ذاته فى الكل الأعلى الذى هو جزء منه وهكذا تكون مهمة الإدارة هى القيام بتأليف بين الاتجاهات الإرادية المنفردة،مثلما تكون مهمة هذه الاتجاهات هى توحيد النوازع المنفردة وفى كل هذه المراحل يوجد عنصر عقلى يلعب دوره،ويتمثل آخر الأمر بوصفه " الخير" وكما أن الإيمان بانتصار الحقيقة وسيادة العقل قد أدى إلى النزعة ا لعقلية فى المجال النظرى، فكذلك يؤدى الاعتقاد بالقدرة الشاملة للخير إلى التفاؤل فى المجال العملى وفى كلا المجالين تمدنا فكرة الخير بالقوة الدافعة التى تحقق بها المعقولية ذاتها على مستويات تتزايد علوا،وتساعد على انتصار الحقيقة فى ميدان المعرفة والخير فى ميدان السلوك أما التحقق الكامل للخير فليس أكثر إمكانا من التحقق الكامل للحق، غير أن السعى وراءه يظل مستمرا على الدوام، شأنه شأن التقدم الموازى الذى لا ينقطع للمعرفة وهكذا فإن مبدأ المعقولية يطبق فى الأخلاق، مثلما يطبق فى العلوم، بوصفه النزوع الدائم التجدد نحو انسجام متكمل، لا بوصفه البلوغ النهائى لهذا الهدف.

وقد أمد هبهوس أخلاق الانسجام هذه بعناصر من النظريتين التجريبية والمثالية، مثلما فعل فى نظرية المعرفة والميتافيزيقا وقد أشار هو ذاته إلى أن موقفه هذا مرتبط ارتباطا وثيقا بمبادئ مذهب المنفعة عند مل من جهة،وبالمثالية الأخلاقية عند جرين من جهة أخرى ففكرة الانسجام تتفق مع مذهب المنفعة بقدر ما تكون السعادة العامة عنصرا أساسيا متضمنا فيها ومن

جهة أخرى يقر هبهوس نقد جرين لمذهب اللذة فى تحليله النفسانى لمنابع السلوك،وينزع عن مذهب المنفعة طابع التركز حول اللذة،ويتحول مبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس إلى مصادرة الكل الاجتماعى المنسجم وليس من واجبنا أن نخوض هنا تفاصيل نقط التقاء هبهوس بالأخلاق المثالية غير أن النقطة التى انحرفت فيها الأخلاق عند هبهوس انحرافا واضحا عن الأخلاق عند جرين أو كانت ، هى القول بأنه ليس من الواجب النظر إلى العقل العملى على أنه يحلق بعيدا فوق حياة الشعور والنزوع، ولا من الواجب النظر إلى هذين الأخيرين على أنهما كم مهمل، بل ينبغى إدراجهما أو ضمهما على نحو ما فى مركب الخير العقلى.

أما النظرية السياسية عند هبهوس فهى خارجة عن مذهبه إلى حد ما بقدر ما كان فى هذا الميدان يحصّن نفسه عن وعى وقصد من هجوم الأفكار المثالية،ب حيث أنه يلتزم هنا حدود التراث القومى تماما، أى أنه يمثل بكل وضوح الفكرة الليبرالية الديمقراطية الفردية عن الدولة كما نجدها فى المذهب الذى يمتد فى يتار واحد متصل من لوك إلى مل. ولكن من رأيى أن أفكاره فى هذا الموضوع ينبغى ألا تُعزى إليها نفس المكانة التى تعزى إلى الأجزاء الأخرى من تعاليمه: إذ أن نظرة هبهوس السياسية، كما عرضها فى كتابه الذى كان جدليا فى أساسه " النظرية الميتافيزيقية للدولة" لا تنبع من الدراسة العلمية الموضوعية التى تميز بقية أعماله، وإنما من جو الحرب العالمية المسموم المفعم بالكراهية، وهو الجو الذى فرض تأثيره حتى على مفكر له من الحكم المتزن الموضوعى ما كان لهبهوس. فهو لم ير فى نظرية الدولة عند هيجل – وهى النظرية التى أحياها جرين فى أعماله على التربة الإنجليزية ، ولكن بحماسة فاترة وأحياها بوزانكيت على نحو أدق وأشد تحمسا- سوى أنها أدت

إلى تكوين تلك العقلية الرجعية التى أدت (فى رأيه)، من خلال سياسة القوة التى اتبعها بسمارك، إلى النزعة العسكرية الألمانية وإلى الحرب العالمية فالدولة المطلقة عند هيجل لا تعنى، فى نظر هبهوس، خرق حرية الفرد واستقلاله فحسب، وإنما تعنى إخضاع الأخلاق للسياسة، مما يؤدى إلى إلغاء الروابط الأخلاقية بين الشعوب وإحلال القوة السافرة محل الحق.وعلى العكس من ذلك يقول هبهوس بأن الفردية قيمة مطلقة عليا، لا ينبغى أن تستنفدها الدولة دون باق فلا يمكن أن يكون تنظيم الدولة غاية فى ذاته، وإنما ينبغى أن يكون دائما وسيلة،أى صورة واحدة من بين الصور العديد الممكنة التى يتجمع بها البشر بحرية لكى يتمكنوا من تنمية إمكانياتهم وتحقيق التزاماتهم الأخلاقية. والفرد وحده هو الذى ينبغى أن يعد غاية فى ذاته، أما جميع صور المجتمع- ولا سيما الدولة- فيجب أن تستهدف رخاء الأفراد ومصالحهم والدولة مسئولة أخلاقيا أمام الدول الأخرى، مثلما يكون الفرد مسئولا إزاء الآخرين،وليس فى وسع أية نظرية أن تعفيها من هذه المسئولية وهنا نرى نوعا واضحا من الليبرالية البورجوازية، التى تدافع عن نفسها ضد اكتمال سلطة الدولة، لأنها تشعر بأن الأخيرة تهدد حريتها وهو يتخلى فى هجومه على الهيجلية عن كل إنصاف وموضوعية، وهكذا فإنه بدلا من أن يتعمق مفهوم الدولة عند هيجل، يزركس صفحاته بعبارات وحجج مقتطعة من سياقها، ومتولدة عن حرارة اللحظة وانفعالها فحسب والأكثر من ذلك مدعاة للأسف أنه اتخذ مثل هذه الحجج وسيلة لإثبات نظريته الخاصة فى الدولة، مع أن جزءا غير قليل من مصادر قوته إنما يرجع إلى نفس تلك المثالية التى ناصبها هذا العداء المرير.

وهناك أخيرا ميدان علم الاجتماع الذى كانت دراسات هبهوس الشاملة فيه أخصب وأكثر إيجابية فى نتيجتها وهو هنا أيضا يجمع بين دقة المتخصص

وبصيرة الفيلسوف، ويستمد وجهات النظر التى يصوغ منها مبادئه العامة من دراسة واسعة للوقائع ولقد كان حريصا على أن يجعل فكرة التطور، وهى الفكرة التى تنساب كمجرى فى جوف الأرض فى جميع أجزاء فلسفته،تأتى ثمارها فى ميدان على الاجتماع أيضا، ولكن لم تكن المسألة بالنسبة على هبهوس مجرد اقتباس أفكار كتلك التى تُستمد من نظرية دارون البيولوجية فى الصراع من أجل البقاء، وإنما أدرك قبل كثير غيره أن المناهج ووجهات النظر البيولوجية لا يمكن أن تُنقل بنجاح إلى مجال العلاقات الاجتماعية دون اختبار نقدى لها، وإنما لابد أن تدخل على مبدأ التطور تعديلات عديدة دقيقة، تبعا للميدان الذى يطبق فيه. فما يصح على حياة النباتات والحيوانات لا يصح دون تحفظ على المجتمع البشرى فما الذى يعنيه التطور فى الحياة الاجتماعية؟ أنه قطعا لا يعنى مجرد الصراع من أجل البقاء، ولا يعنى بقاء الأقوى اجتماعيا على حساب الأضعف اجتماعياً وإنما تحل الغرضية العاقلة، على مستوى الكائنات التى وُهبت عقلا، محل الاتفاق اللامعقول الذى يسود الطبيعة، وهذا يبين لنا أن التطور الأعلى للبشرية لا يتحقق بصراع الكل ضد الكل، وإنما، على العكس من ذلك، يتحقق بتنظيم المساعدة المتبادلة. وبالتحالف الفعال بين الأفراد وأعلى أنواع المجتمع هى تلك التى يحل فيها محل حرب الكل ضد الكل، تعاون إيجابى بين الجميع فى الحرب ضد القوى المعادية. والمعنى الرئيسى للتقدم هو التحقق المتزايد لمثل هذا التعاون ويستطيع المرء أن يلمح فى فكرة التعاون هذه، التى تصبح " لحنا مميزاً" لعلم الاجتماع عند هبهوس، ذلك التلاؤم الذى يجعل أفراد أى كل – سواء أكان ذلك الكل فرعا علميا أم مذهبا فلسفيا أم طائفة اجتماعية يعملون على مساعدة بعضهم البعض والرجوع إلى بعضهم البعض، ولا يحققون وجودهم الصحيح إلا فى مثل هذا الارتباط

المتبادل وهكذا فإن الفروع المنفردة فى مذهب هبهوس ترتبط فيما بينها، تبعا لمفهومها الأساسى الموحد، فى مذهب فلسفى مكتمل- ولا أقول مكتملا بمعنى أنه يوصد أبوابه فى وجه ا لوقائع، وإنما هو متفتح للضغط الدائم للمواد التجريبية التى تنتظر العمل الفلسفى ليضعها فى مكانها اللائق فى نسق المعرفة وترتبط فكرة التلاؤم ارتباطا وثيقا بفكرة التطور، بوصفها اللحن الأساسى الثانى فى مذهب هبهوس ورغم أن المرء لا يستطيع أن يفرط فى إزجاء المديح له نظر إلى ما اتصف به الفلاسفة ذوو الاتجاه الداروينى من انحرافات وأخطاء فى ميدان البيولوجيا (وكان سبنسر أبرزهم فى ذلك بالتأكيد) فلابد أن نعترف له هنا بفضل إضفاء معنى مستقل على فكرة التطور، يختلف تبعا للمجال الذى تطبق فيه، وبذلك خلصها من ع قم وعشوائية التفكير من خلال إطارات خاوية ويُدَّعى أنها تقدم منهجا لتفسير كل ما فى العالم، ورفعها إلى مرتبة مبدأ منهجى أصيل للبحث.

تذييل للفصل الثالث

عن الوضعية الإنجليزية

التواريخ والكتابات الرئيسية

١٨٤٣ :كتاب جون ستورت مل:"مذهب فى المنطق**System of Logic**".

١٨٤٥-٦:كتاب ج.هـ ليويس.تاريخ الفلسفة من خلال سير الفلاسفة **Biographical Hist of Philosophy**.

١٨٤٩:زيارة كونجريف **Congreeve** الأولى لكونت فى باريس

١٨٥٣:كتاب ليويس:"فلسفة العلوم الوضعية عند كونت".

١٨٥٣:هاربت مارتينو:"الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت،ترجمة فيها تصرف وتركيز"(الطبعة الثالثة،فى ثلاثة مجلدات،١٨٩٦).

١٨٥٤:زيارة كونجريف الثانية لكونت.

١٨٥٥:زيارة هاريسون لكونت.

١٨٥٨:كتاب كونجريف:"ترجمة صلوات الديانة الوضعية وأدعيتها".

١٨٦٤:مقال سبنسر:"أسباب الخلاف مع فلسفة أ .كونت

Reasons for dissenting from the phil. of A. Comte.

(فى كتاب مقالات علمية وسياسية وتأملية نظرية)

"Essays. Scientific, Political and Speculative".(المجلد الثانى)

١٨٦٥:كتاب بريدجز:"نظرة كونت العامة إلى الوضعية " **Comte's General View of Postivism.**

١٨٦٥:كتاب جون استوارت مل:أوجست كونت والوضعية **A. Comet & Positivism.**

١٨٦٦:كتاب بريدجز:"وحدة حياة كونت ومذهبه،رد على جون استوارت مل. The Unity of Comte's Life and Doctrine. a Reply to J.S. Mill.

١٨٦٧:قيام كونجريف بإنشاء الجمعية الوضعية بلندن(مكان الانعقاد ابتداء من ١٨٧٠ هو شارع"تشابل Chapel St."

١٨٦٩:مقال توماس هكسلي:" الأوجه العلمية للمذهب الوضعي The ("Scientific Aspects of Positivism Fortnightly Review).

١٨٧٠-١٩٠٠:كونجريف:"مقالات سياسية واجتماعية ودينية Eassys, Political, Social& Religious"(فى ثلاثة مجلدات).

١٨٧٥-١٨٧٩:"مذهب الفلسفة الوضعية لأوجست كونت" ترجمة بريدجز وهاريسون وبيسلي وكونجريف.

١٨٧٨:انشقاق الحركة إلى جماعتي كونجريف(شارع "تشابل") وهاريسون(قاعة نيوتن فيما بعد).

١٨٨١:افتتاح لافيت Laffitc لقاعدة نيوتن Newton Hall

١٨٨٢:كتاب بريدجز"خمسة مقالات فى الدين الوضعى Five Discourses on Positive Religton.

١٨٨٥:كتاب أ. كيرد Caird:"فلسفة كونت الاجتماعية وعقيدته The Social Phil.&Religion of Comte

١٨٨٧:ج كوتر موريسون J. cotter Morison:"صلاة الإنسان The service of Man."

١٨٩٢:"التقويم الجديد للعظماء The New Calender of Gre at Men"نشرة هاريسون.

١٨٩٣و١٩٢٥:"المجلـة الوضـعية The Positivist Revism"رئـيس التحريربيسلي Beesly،ثم س . هـ سويني Swinny،وأخيرا ف.ج.جولد F. J. Gold

١٨٩٩:وفاة كونجريف.

١٩٠٦:وفاة بريدجز.

١٩٠٧:كتاب بريدجز:"مقالات وخطب Essays and Addresses"

١٩١٥:وفاة بيسلي.

١٩١٦:عودة اتحاد الجماعتين(المكان:شارع تشابل)

١٩٢٣:وفاة هاريسون.

إذا ما تركنا جانبا ذلك المؤثر الأجنبي الذى كانت لـه أكبـر النتـائج علـى الفكر الإنجليزي فى القرن التاسع عشر- وهو المثالية الألمانية- فمن المؤكد أنـه ليس ثمت مذهب آخر كان له ذلك التأثير الباقي الذى كان للمذهب الوضعي عند أوجست كونت.ولكن هناك مع ذلك فارقا هاما بين مجالي تأثير هاتين الحـركتين الأجنبيتين فمجال تأثير المثالية كـان هـو الأوسـاط الأكاديمية:إذ كـان أول النـاس وأقواهم تأثرا بها هم الفلاسفة المحترفون،الذين اتخذ تفكيرهم بفضلها اتجاهـات جديدة.أما الوضعية فقد انتشرت بوجه خاص فى الأوساط الثقافية العامة فى ذلك العصر،ولم يكن الفلاسفة المحترفون يحملون لها احتراما كبيرا.وفضلا عن ذلك فإن الوضعية تدين بالاتساع النسبي لنطاق تأثيرها إلى وجود تنظيمات دقيقة لها ،تمشيا مع روح كونت،وبذلت مراكزها التنظيمية جهدا كبيرا فى نشرها.ورغم ذلك فإن الحركة الوضعية الإنجليزية لا تنتمي إلى مجال الفلسفة بالمعنى الـدقيق لهذه الكلمة.فمذهب كونت لم يعط التفكير الإنجليزي من القوة الدافعة مـا أعطـاه إياه مذهبا كانت وهيجل،على النحو الـذى كـان كفيلا بإدخـال تطـور هـذا التفكيـر فى مرحلة جديدة،وإنما ظلت الوضعية،حيثما وجدت قبولا،مقيدة بنفس الصـورة

التوكيدية الصارمة التى خلفها عليها مؤسسها.وقد أدى تحجرها فى عقيدة مدونة على يد تلاميذ هذا الأستاذ – أو على الأصح مريديه- إلى ابتعادها كل البعد عما يقتضيه المذهب الفلسفي الأصيل من حيوية وقوة متدفقة.ومن هنا لم يكن من المستغرب ألا يكون هناك،ضمن صفوف دعاة كونت فى إنجلترا،أى ذهن فلسفي من الطراز الأول،وإنما كان هؤلاء قبل كل شىء متخصصين فى العلوم،ورجال أدب،وأشخاصا من ذوى النوايا الطيبة الذين رأوا فى فلسفة كونت عقيدة جديدة أحسوا أن من واجبهم نشرها فى زمنهم .وهكذا فإن الحركة الفلسفية فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر(وهى الفترة التى بلغ فيها نمو الوضعية وازدهارها مداه)،لم تستفد إلا قليلا،أن كانت قد استفادت شيئا على الإطلاق،على الرغم من الحماسة الحقيقية والدعوة الصادقة لأنصارها (وربما بسبب هذه الحماسة وتلك الدعوة ذاتها.)فقد اقتُبست تعاليم كونت على أنها عقيدة ثابتة،وحُفظت على هذا الأساس،ولم يتجاوز الوضعيون أبدا نطاق التسبيح بحمد أستاذهم وترديد كلماته المقدسة.

وإذن،فالوضعية الإنجليزية ليست مذهبا جديدا،بل وليست تفريعا أو تكملة أو توسيعا جديدا لمذهب قديم،وإنما هى مجرد نقل لجذور فلسفة كونت،أو على الأصح عقيدته،وإعادة زرعها فى تربة غريبة.ومن هنا فسوف نكتفي فيما يلي بافتراض أن محتوى المذهب معروف،لأنه هو بعينه مذهب كونت،ونقتصر على إيراد أهم تواريخ هذه الحركة ومراحلها.فمنذ العقد الخامس من القرن الماضي،عند ما بلغت مكانة كونت قمتها،ارتفعت بعض الأصوات الكبيرة تشير إلى الدلالة الفائقة الأهمية لهذا الفيلسوف.وطبيعي أن هذه الأصوات قد صدرت عن تلك المدرسة الفكرية التى كانت أقرب إلى مذهب كونت بفضل اشتراكها معه فى الأصل – أعنى المدرسة التجريبية.فالوضعية والتجريبية معا يرجعان فى أصلهما إلى هيوم،بوصفه الأب الروحي لهما،وقد قال كونت نفسه عن

المفكر الاسكتلندى الكبير إنه الممهد الحقيقى لفلسفته.وهكذا فإن جون استوارت مل،الذى كانت له مراسلات أدبية متصلة بكونت منذ عام ١٨٤١[1]،قد تحدث فى كتابه"المنطق"(١٨٤٣)عن الفيلسوف الفرنسي بوصفه واحدا من أول المفكرين الأوربيين.كذلك أشار ج. هـ ليويس G. H. Lewes إلى مكانة كونت فى حركة الفلسفة الحديثة،عندما أطلق عليه،فى كتابه"تاريخ الفلسفة من خلال سير الفلاسفة Biographical Hist. of Philosophy"(وهو كتاب كان واسع الانتشار،ونشر لأول مرة فى ١٨٤٥-١٨٤٦)لقب أعظم المفكرين المحدثين،وأسمى مذهبه تاج كل التطور الفلسفي الذى سبقه.وبعد بضع سنوات ألف ليويس،الذى كان معجبا متحمسا بكونت،كتابا خاصا عن"فلسفة العلوم الوضعية عند كونت"ودافع عن وجهة نظر كونت بوسائل أخرى.وعن طريقه اطلعت(جورج إليوت)،التى أصبحت زوجته فيم بعد،على تعاليم كونت؛وقد كشفت رواياتها بوضوح عن تأثير كونت،كما لاحظ الكثيرون.وفى نفس العام الذى ظهر فيه كتاب ليويس عن كونت،نشرت"هاريت مارتينو، Harriet Martineau(١٨٠٢-١٨٧٦)،شقيقه جيمس مارتينو الفيلسوف الديني،ترجمة، أو على الأصح سردا وتلخيصا،لكتاب"دروس فى الفلسفة الوضعية Cours de Phil. Positive".وهو تلخيص يعطي عن هذا الكتاب فكرة عامة لا بأس بها،بفضل حسن اختياره للأجزاء التى عرضها.وقد قدم هذا الكتاب مؤلف كونت الأكبر إلى جمهرة القراء الإنجليز فى صورة موجزة شاملة،بعد تنقيته من كل المبالغات الزائفة، وكانت الجهود المخلصة التى بذلتها الآنسة مارتينو هى التى قدمت كونت فعلا إلى الإنجليز، ولفتت إليه أنظار جمهور أوسع.وقد سر كونت ذاته كثيرا بهذا العرض المحكم لمذهبه.وقد أعيدت

---

[1] انظر "رسائل غير منشورة إلى أوجست كونت Lettres in edit es á Auguste Comte"نشرها لوسيان ليفي بريل،١٨٩٩.

ترجمة الكتاب إلى الفرنسية،وكان له دور كبير فى فرنسا ذاتها،حتى أنه ظل وقتا ما ينافس الكتاب الأصلي فى شعبيته.

على أن هناك عاملا آخر كان له تأثير أهم فى نشر أفكار كونت فى إنجلترا،هو الإعجاب الصادق الذى كان مل يشعر به نحو هذه الأفكار. ولم يكن من قبيل المصادقة أن دعا ستيرلنج إلى فلسفة هيجل بين الإنجليز وكأنه يدعو إلى إنجيل جديد،ونبه مل فى نفس العام،بنفس القدر من التمجيد. إلى شخصية كونت.كما حدث فى هذا العام نفسه(أى ١٨٦٥) أن نشر مل بين الجمهور نتيجة خلافه النقدى الكبير مع هاملتن الذى كان أكبر ممثلي المدرسة الاسكتلندية.فقد كان مل يتابع منذ البداية التطور الفكرى للفيلسوف الفرنسي باهتمام عظيم،وقد اتصل به مباشرة فى مراسلات مستفيضة،بل لقد قدم إليه معونة مالية سخية فى ظروف كان يمر فيها بضائقة مالية شديدة.وقد عرض موقفه من كونت بجميع تفاصيله فى كتابه"أوجست كونت والوضعية" (١٨٦٥)،الذى أعلن فيه اتفاقه مع فلسفة كونت فى سماتها الرئيسية،وقبوله لمبدأ"الإنسانية"فى عقيدة كونت،ولكنه اتخذ موقف الرفض النقدى من الشعائر الغريبة فى العقيدة الدينية الجديدة التى صيغ فيها هذا المبدأ فى نوع من الإيمان الوضعي،كذلك من الاستسلام الساذج للسلطة والمبالغة فى تأكيد الغيرية، مما كان يهدد بالقضاء على وحدانية الفرد وحرية الفكر.لذلك رأى الوضعيون المتمسكون فى كتاب مل هجوما على المعنى الحقيقى لتعاليم كونت؛ودخل "بريدجز **Bridges**" المعركة بكتاب ألفه ردا على مل،حاول فيه الدفاع عن وحدة مذهب كونت وحياته.

وبعد أن اكتسب اسم كونت قدرا معينا من الشهرة فى انجلترا ازداد ظهور الانتقادات الموجهة إلى مذهبه.مثال ذلك أن مفكر مثل سبنسر، الذى كان باعترافه هو ذاته يدين بالكثير لكونت،قد اتخذ سلسلة من المقالات موقف

الرفض تجاه أجزاء عامة من تعاليمه(نظر بوجه خاص"أسباب الخلاف مع فلسفة كونت Reasons for dissenting from the Phil. of Comte (١٨٦٤)،وقد ورد هذا المقال في المجلد الثاني من كتاب"مقالات علمية وسياسية وتأملية").وكذلك أصدر "هكسلي" بعض التصريحات التي كانت ذات لهجة نقدية أشد. فأعلن أن الفلسفة النقدية عند كونت ليست خلوا من المعنى بالنسبة إلى العلم فحسب،بل هي معادية للعلم،ووضعها في هذا الصدد مع الكنيسة الكاثوليكية على مستوى واحد.وقد وصف مذهب كونت في عبارة موفقة ذاعت شهرتها إلى حد بعيد، فقال إنها"كاثوليكية مطروحا منها المسيحية"وكان في ذلك يرد على صيغة "كونجريف"،التي وصف فيها الوضعية بأنها ليست إلا"كاثوليكية مضافا إليها العلم".

وقد اشترك في الخلاف الناشب حول كونت مفكر آخر هو"جون رسكين John Ruskin"فقد أعلن على صفحات كتابه" Fore Clavigera"(الرسالة رقم ٦٧، ١٤مايو،١٨٧٦)،معارضته لهاريسون، واحتج باسم الفن والجمال على عقيدة الآلات البخارية والمصانع،وعلى الاتجاه إلى التصنيع والإيمان المتعصب بالتقدم،وغير ذلك من الأفكار التي كان الوضعيون في رأيه هم دعاتها.وقد دافع هاريسون عن نفسه دفاعا رائعا ضد مثل هذا الفهم السيء،الناشئ عن الجهل بكتابات كونت.وذلك في مجلة " Fortnightly Review"عام ١٨٧٦،كذلك على صفحات "Fors Clavigera"،التي وضعها رسكين [1]نفسه تحت تصرف ناقده (انظر ما كجي Mcgee"حملة صليبية من

---

(١) جون رسكين(١٨١٩–١٩٠٠).كاتب وناقد فني إنجليزي،له مؤلفات هامة في الفن الأوربي.كما اشتغل بالمسائل الاجتماعية،وصدرت له مؤلفات ثورية تحتج على مظالم العصر الصناعي. وعلى قدر نجاحه في الميدان الأول،حتى أصبح الناقد الفني الأكبر في عصره ،وأول أستاذ لكرسي الفنون في إنجلترا(جامعة اكسفورد)،فقد أخفق في الميدان الثاني،ولم تلق دعوته الاجتماعية،ورغم إخلاصها،أية استجابة،وربما كان ذلك راجعا إلى إفراطه في إقحام مزاجه الرومانتيكي في حلوله المقترحة للمشكلات الاجتماعية. [المترجم]

أجـل الإنـسانية"ACrusade for Humanity"،(١٩٣١،ص ٩٦ ومـا يليها).كذلك ظهر اختباران نقديان آخران لكونت،من جانب آخر،ظهرا معا سنة ١٨٨٥:كان أحدهما من تأليف "جيمس مارتينو"الفيلسوف الديني،الذى كرس فصلا لبحث نقدى مفصل لكونت فى المجلد الأول من كتاب "أنماط للنظرية الأخلاقية Types of Ethical Theory".وفى هذا الفصل اعترف بإعجابه بالفيلسوف الفرنسي فن الأمور التفصيلية،ولكنه رفض الوضعية منظورا إليها فى جملتها،إذ لم يستطع التوفيق بينها وبين وجهة نظره المؤمنة بالألوهية.أما الاختبار الثاني فقام به"إدوارد كيردE. Caird" المفكر الهيجلي الذى نقد كونت من وجهة النظر المثالية فى كتابه العميق"الفلسفة الاجتماعية والدين عند كونت The Social phil& Religion of Comte"وبعد ذلك فى كتاب "تطور الدين The Evolution of Religion"(المجلد الأول،الفصل ١٢،١٨٩٣).ورغم أن هذه الأصوات قد تبدو سلبية،فإنها تشهد مع ذلك بالاهتمام الجدى الذى قوبلت به فلسفة كونت فى إنجلترا فى العقد السابع والثامن والتاسع من القرن الماضي.

ولقد كان مؤسس الحركة الوضعية فى إنجلترا،والقوة الدافعة لها،هو ريتشارد كونجريف Richard Gongreve (١٨١٨-١٨٩٩).ففي أثناء عمله زميلا فى كلية وادم Wadham بأكسفورد،سافر إلى باريس عام ١٨٤٩،وتعرف إلى كونت شخصيا،ثم زاره مرة ثانية عام ١٨٥٤.ولقد بلغ من تأثر كونجريف بهذا التعارف أنه قرر التخلي عن عمله فى التدريس فى أكسفورد،لكي يكرس حياته بأسرها"لعقيدة الإنسانية"التى قال بها كونت.وفى عام ١٨٥٥ نزح إلى لندن،وافتتح بهذه الخطوة الهامة الحركة الجديدة.فى سنة ١٨٥٨ نشر ترجمة لكتاب،شعائر العقيدة الوضعية Catéchisme Positiviste"- وهو العمل الذى حول فيه كونت تعاليمه الفلسفية إلى عقيدة وضعية.وكان كونجريف قد جمع من حوله فى بدايات عام ١٨٥٠،وهو لا يزال

زميلا ومدرسا بكلية وادم؛مجموعة من الشبان الموهوبين فى هذه الكلية،وأذاع بينهم روح فلسفة كونت.وشملت جماعة وادم هذه فردريك هاريسون،وجون هنرى بريد جز وإدورد سبنسر بيسلي،وأصبحت هذه الجماعة،ومعها معلمها كونجريف،نواة الحركة التالية.وبعد أن ترك الشبان الجامعة تشعبت طرقهم وقتا ما فى البداية،ولكنهم وجدوا أنفسهم بعد عدة سنوات منهمكين سويا فى الدفاع عن قضية واحدة.

ولقد كان فريدريك هاريسونFrederic Harrison(١٨٣١- ١٩٢٣)من أروع شخصيات العصر الفكتورى.فقد كان شخصا له اهتمامات وقدرات متعددة إلى حد غريب، وكان خبيرا فى ميادين عديدة، ترتبط على أنحاء شتي متفرقة بحياة عصره الأدبية والاجتماعية والسياسية،وكانت له علاقات شخصية بجميع العقول الكبيرة فى عصره تقريبا. وقد عمل فى كل هذه المجالات على الإقلال من الخلافات وتخفيف حدة كل ما هو مفرط فى الشدة أو التدفيق .وكان له ذهن صاف،تمرس فى النقد،لماحا يلتقط الأفكار الجديدة بسرعة،كما كانت له مقدرة غريبة على التعبير الأدبي،تمكن بفضلها من المساهمة فورا فى كل المسائل الهامة فى عصره،بحيث كان إدلاؤه بحكمه الصائب وخوضه المعمعة بشخصيته المتينة الصادقة،كلما عرضت مسألة لها خطرها،كفيلا بإحداث تأثير كبير فى المشكلة موضوع الخلاف.أما إنتاجه التأليفي فلا يكاد يكون له حدود،وهو يشمل موضوعات واسعة النطاق إلى حد هائل.وكان كل نوع من التعلم والتفقه المتخصص غريبا عنه،بحيث كان إنتاجه الأدبي والعلمي كله برجماتيا بأدق معانى الكلمة،إذ أنه ظل دائما متفتح الذهن للمشاكل والمسائل موضوع البحث بكل ما فيها من ثراء وامتلاء.وكان هدفه دائما هو العمل على نصرة القضية الجديرة بالانتصار،وتقويم ما هو معوج،وإيضاح ما هو غامض،وتخفيف حدة الخلافات.فهو الكاتب"العالمي"بالمعنى الصحيح،والمثقف

الأصيل(**Homme de letters**)،بالمعنى الذى حدده فولتير لهذه الكلمة.والحق ان تركيب ذهنه يبدو مشابها لتركيب ذهن فولتير فى نواح عدة،ولكن على مقياس أصغر بطبيعة الحال،وعلى مستوى أقل،وإن يكن يكشف فى هذا المستوى المنخفض عن شمول فى ثقافته يشبه شمول الثقافة عند فولتير،وبراعة فى التعبير اللفظي،واتساع نطاق نشاطه الفعال وشدته.وربما كانت الناحية الوحيدة التى أظهر فيها هذا الرجل،رغم مواهبه الرفيعة التى كانت تؤهله للزعامة العقلية،نوعا من ضيق الأفق،هي إيمانه المتحمس بمذهب كونت الذى أصبح بالنسبة إليه معيارا ومرشدا فى الفكر والسلوك معا.ولكن حتى فى هذه الناحية ينبغي التمييز بينه وبين بقية الوضعيين،إذ أن ذهنه كان من الامتلاء والاتساع بحيث رفض أن يقبل قضايا كونت على أنها تركيب عقيدى جامد متحجر،بل نظر إليها على أنها أداة قياس واختبار،فيها حركة وحياة.وهكذا فإنه أقل تلاميذ كونت من الإنجليز تعصبا،وهو الوحيد الذى تمكن،من بينهم،من جعل مذهب كونت يشع حياة كاملة الامتلاء دون تعصب أو تحديد.ولم يبتعد حكمه عن السداد أحيانا إلا فى المسائل السياسية،نتيجة لشدة تعلقه بأستاذه الفرنسي وإعجابه بكل ما هو فرنسي،بحيث أدى به ذلك إلى إجحاف مصالح شعوب أخرى.وكما أنه دأب على رفع صوته محذرا من سياسية القوة والتوسع الاستعمارى التى اتبعها الإنجليز،فكذلك احتج على انتهاك بروسيا الواضح لحرمة فرنسا فى حرب ١٨٧٠-١٨٧١ مطالبا كما فعل غيره من الوضعيين،بتدخل إنجلترا إيجابيا لصالح فرنسا.وكذلك رأى،بالنسبة إلى الحرب العالمية الأولى،أن قضية الحق والإنسانية كلها ممثلة فى جانب الحلفاء،ووافق على القضاء على الشعب الألمانى واستعباده،مع أن هذا الشعب كان يحارب من أجل بقائه بشجاعة فائقة،وبالقدر الذى يحتمه جشع الفرنسيين وكراهيتهم العمياء.

أما جون هنري بريدجز John H Bridges (١٨٣٢-١٩٠٦)،الذى ظهرت حماسته لتفكير كونت منذ كان طالبا فى"وادم"تحت تأثير كونجريف الطاغي،فقد درس الطب بعد ذلك فى لندن،ثم هاجر إلى أستراليا،حيث مارس مهنة الطب زمنا،وواصل ممارسة هذه المهنة أيضا بعد عودته إلى بلاده ورغم ما كان يبذله من مجهود مخلص دائب فى ميدان الصحة العامة.فقد كانت مؤلفاته تمتد على نطاق عظيم الاتساع،فشملت موضوعات تاريخية وفلسفية وأدبية.(مثال ذلك أنه كرس سنوات عدة لنشر كتاب روجر بيكن"المؤلف الأعظمOpus Majus"فى ثلاثة مجلدات).ولكن الأهم من ذلك كله أنه تحمس للدفاع،بالكلمة المقروءة والمكتوبة معا،عن الوضعية،ولنشر تعاليم كونت.فمنذ عام ١٨٦٥،أعد طبعة لجزء كبير من المجلد الأول من"مذهب فى السياسة الوضعية Systéme de Politique Positive"وهو الكتاب الرئيسي الثاني لكونت،فى ترجمة إنجليزية[1]،تمت فى الأعوام ١٨٧٥-١٨٧٩ بفضل الجهود المتعاونة التي بذلها هو نفسه كما بذلها هاريسون وبيسلي وكونجريف. وكان قبل ذلك قد دافع عن"وحدة حياة كونت ومذهبه"(١٨٦٦)ضد هجوم مل؛ثم نشر بعد ذلك"خمس مقالات فى الدين الوضعي "(١٨٨٢)،وساهم بنصيب كبير فى "التقويم الجديد لعظماء الرجالNew Calender of Great Men"الذى نشره هاريسون فى ١٨٩٢.ففي هذا المؤلف الأخير وحده،الذى كان نظيرا إنجليزيا لكتاب كونت"التقويم الوضعيCalendrier Positiviste" أسهم بكتابة ١٦٤سيرة.وبعد وفاته جمعت له"مقالات وخطب" ونشرت فى عام ١٩٠٧.وكانت مواهب بريدجز،من حيث هو مفكر،تفوق مواهب هاريسون،غير أنه كان ميالا إلى الدرس التأملى المتعمق،مع سعة اطلاع

---

(1) عنوانها"نظرة كونت العامة إلى الوضعية Comt's General View of Positivism

كبيرة،وكان يفتقر إلى الحماسة الإصلاحية والنشاط العملي الذى كان لدى هاريسون منه نصيب كبير.

أما إدوارد سبنسر بيسلي **E. S. Beely**(١٨٣١-١٩١٥)وهو العضو الثالث فى الحلف،فقد عمل،بعد تخرجه فى الجامعة،فى التدريس فترة ما،وعين عام ١٨٦٠ أستاذا للتاريخ فى الكلية الجامعية(يونيفرستي كوليدج **University College**"بلندن.وقد وجه نشاطه الأكبر لمكافحة الظلم الواقع على الطبقات الاجتماعية الضعيفة.فقد كان يمثل،لصالحهم،قضية الحق العام والعدالة الاجتماعية بحماسة المصلح الصادق،وذلك فى محاضراته وكتيباته ومقالاته فى المجلات.وكذلك نشر بعض الأعمال الأدبية،وقام بنصيب فى نشر الطبعة الإنجليزية لكتابي "السياسة الوضعية"و"التقويم الوضعي".

وهكذا فإن الحركة الوضعية نمت فى إنجلترا من البذرة التى بذرت فى"ودام كوليدج"وكان مركز هذه الحركة هو"الجمعية الوضعية بلندن"التى أسست عام ١٧٦٧،على نمط الجمعية الوضعية التى أسسها كونت عام١٨٤٨.وفى عام ١٨٧٠ حصلت الجمعية على مبني فى شارع"تشابل" (وهو شارع"كوندويت **Conduit**" عند" لام**Lamb**")،وما زال هذا المبني منتميا إليها،وسرعان ما تحول إلى معبد وضعي على الطريقة التى حددها كونت:فوضعت فيه تماثيل نصفية لعظماء الشخصيات،وقديسى الإنسانية،تمثل الشهور الثلاثة عشرة،ووضعت أمام المبني لوحة نقشت عليها الصيغة المقدسة للوضعية.

"باسم الإنسانية،
الحب هو المبدأ،
والنظام هو الأساس،
والتقدم هو الغاية،
عش من أجل الغير،عش متفتحا"

والتقدم هو الغاية،

عش من أجل الغير،عش متفتحا"

وكانت تعقد هناك صلوات منتظمة لها صيغ محددة،كما كانت تلقي أناشيد وخطب وضعية.وكانت تقام حفلات رسمية خاصة في أيام أعياد الوضعية،أي في ذكرى مولد كونت ووفاته،لا تختلف كثيرا عن الاحتفالات الفرنسية الأصلية التي كانت هذه تقام على نمطها.

على أن تنظيم العبادة الدينية لم يكن يكوّن إلا جانبا واحدا من أوجه النشاط المتنوعة التي كان يقوم بها الوضعيون.فالى جانب نشاطهم الأدبي الذى أشرنا إليه من قبل،كان لهم أيضا تأثير في الحركات التعليمية والاجتماعية والسياسية.فتكونت جماعات للشبيبة،ونظمت دروس مسائية،وكانت تبذل أحيانا محاولات لإنشاء نوع وضعي من التعليم المدرسي.وفي الميدان السياسي حاولوا اكتساب تأثير دائم بالاحتجاجات العلنية،والخطابات المفتوحة إلى الحكومة،والكتيبات إلخ،وكانوا ينشرون هذه الكتابات عندما كان الأمر يستدعي اتخاذ قرارات حاسمة في الداخل،وفي الشئون الخارجية على الأخص.وقد ارتبط نشاطهم بوجه خاص،في الناحية السياسية،بقضية الحركة النقابية،التي ساعدوا على إقرار الاعتراف القانوني بها.ومن الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى التي لعبوا فيها أدوارا كان لها نصيب متفاوت النجاح،حركة تحرير المرأة،والكفاح من أجل حرية أيرلندا،ومعارضة سياسية القوة الاستعمارية،وإلزامية التعليم،والإصلاح النيابي.

ولقد اندمجت الجمعية الوضعية بلندن،التي أنشئت في شارع"تشابل"،اندمجت منذ البداية في الكيان الكامل للتنظيم الوضعي العالمي،وهو التنظيم الذى بدأ عمله بعد وفاة كونت بوقت قصير،متخذا من

فرنسا مركزا له.وكان أول"كاهن أعظم للإنسانية"هو الفرنسي"بيير لافيت Pierre Jaffitte"،صديق كونت الحميم،الذى تولى رئاسة الحركة بأسرها بعد وفاة مؤسسها،والذى أصبح كونجريف وزملاؤه،بالتالي ،مرءوسين له على أن الارتباط بالكنيسة الأم لم يكن ارتباطا وثيقا،بل كان قوامه دفع الاشتراكات للصندوق المركزى،والتشابه فى اللوائح وأوجه النشاط.وقد بدأت بعض الاختلافات فى وجهات النظر تظهر داخل الجماعة الإنجليزية،ولا سيما فى مسألة إيجاد تنظيم مركز من نوع كنسي دقيق.وذلك لأن فكرة تحويل الحركة كلها إلى كنيسة كانت متسلطة على ذهن مؤسس الحركة الإنجليزية،وهو كونجريف،الذى كان شخصية ذات طاقة هائلة فردية عظيمة.أما أنصار الحركة من الشبان فقد أرادوا الاكتفاء بصيغ وطقوس أقل دقة.ولهذا السبب ذاته نشب خلاف بين"لافيت"وكونجريف،أدى فى النهاية إلى شقاق علنى،وبالتالي إلى انفصال الجماعة الإنجليزية عن المركز العام فى فرنسا.ولكن هذه الخطوة كانت لها نتيجة لا مفر منها،هى حدوث انقسام فى صفوف الحركة الإنجليزية،إذ رفض الأعضاء الأصغر سنا مسايرة القائد نظرا إلى انشقاقه عن لافيت،واحتفظوا باتصالهم مع المنظمة الفرنسية ودعموه،ومن ثم فقد أنشأوا جماعة مستقلة تحت قيادة"لافيت".ورغم ذلك كله،فقد تمسك كونجريف بموقفه،واستطاع أن يكسب تأييد جزء من الطائفة الوضعية،وواصل إقامة الصلوات والمراسيم الدينية فى شارع "تشابل".أما جماعة "لافيت"فقد انضم إليها بريدجز وهاريسون وبيسلي،وأصبح بريدجز أول رئيس"للهيئة الوضعية بلندن London Positivist Committee" التى أنشئت حديثا.وحدث ذلك الانقسام عام ١٨٧٨.وفى عام ١٨٨٠ اعتزل بريدجز الرئاسة،وحل محله هاريسون بشخصيته الذكية،وظل يقود جماعة حتى سنة ١٩٠٤.وسرعان ما

اتخذت الجماعة لنفسها دارا خاصة بها فى لندن،أطلق عليها اسم"قاعة نيوتن. Newton Hall"،وافتتحها "لافيت"بنفسه فى أول مايو سنة١٨٨١.

وهكذا فمنذ سنة ١٨٧٨ كانت هناك جماعتان وضعيتان مستقلتان فى إنجلترا،تستهدفان أساسا نفس الغايات وتقومان بنفس أنواع النشاط ،أصبحت إحداهما مكتفية بذاتها تماما،بينما احتفظت الأخرى بعلاقات رسمية مع مركز الحركة فى باريس،وقدمت إليه معونات مالية.وسنطلق على أولى هاتين الجماعتين اسم جماعة كونجريف،وعلى الثانية جماعة هاريسون،وذلك تبعا لاسم رئيس كل منها.وتشترك الجماعتان فى أنهما أظهرتا أعظم قوة وأكبر قدر من النمو فى العقدين التاسع والأخير من القرن الماضي.وبحلول القرن الجديد طرأت عليهما عملية انحلال سريع لم يكن من الممكن إيقافها،وأصاب الحركة كلها هزال،وأخذت تضمحل رويدا رويدا.وأحرزت كلتا الجماعتين بعض النجاح فى الأقاليم،وإن يكن فى معظم الأحيان نجاحا عابرا:فقد تكونت"خلايا"للوضعيين فى ليفربول ومانشستر،ونيوكاسل،وبعض المدن الأخرى غير أن الحركة ظلت أساسا مقتصرة على العاصمة وقد فقدت جماعة كونجريف قوتها الدافعة بوفاة كونجريف عام ١٨٩٩،وأدى فقدان زعيمها إلى انحلالها.فخلفه هنرى كرومتون Henry Crompton،ومن بعده الفرد هاجارد Alfred Haggard،وهنرى دوسانز Henri Dussanze وفليب توماس Philip Thomas،ولكن لم يكن لواحد من هؤلاء تلك الصفات الممتازة التى كان يتصف بها المؤسس الإنجليزي الأول للوضعية.وأما جماعة هاريسون فقد أظهرت مزيدا من الحيوية،وكان الفضل يرجع إليها فى جمع ونشر "التقديم الجديد للعظماء"الذى أشرنا إليه من قبل.وفضلا عن ذلك فقد أسست الجماعة مجلة خاصة بها،هى "المجلة الوضعية The Positivist Review التى أنشئت سنة ١٨٩٣،وكان يشرف على نشرها أولا بيسلي، ثم س. هـ. سويني S. H.

Swinny،وأخير ف.ج. جولد F. J. Gould.وقد تخلي هاريسون عن رئاسة الجماعة عام ١٩٠٤،ولكنه ظل بعد ذلك يقدم تأييده إلى الجماعة،بالمشورة والفعل،وبالكلمة المكتوبة والمنطوقة.ولقد ظل حتى بعد تجاوزه الثمانين،بل حتى بلغ التسعين من عمره،يحارب فى سبيل أفكاره بحرارة وحماسة تكاد تعادل ما كان يبديه فى شبابه،وكان دائما يتقدم الصفوف كلما اعتقد أن حقا قد هضم،أو أن انحرافا يحتاج إلى تقويم.وقد توفى المحارب المتحمس وهو فى الحادية والتسعين،وبوفاته راح آخر ممثل لحركة كرس لها أفضل ما فى حياته،وستظل دائما مرتبطة باسمه قبل غيره.وقد جمع ذلك العدد الهائل من المقالات والخطب والمناقشات والمحاضرات التى ألقاها هاريسون أو كتبها فى المجلدات الآتية،التى هى،بالإضافة إلى "المجلة الوضعية،أفضل مرجع لدراسة الحركة:"عقيدة رجل غير متخصص فى الدين(علمانى) Creed of a Layman"(١٩٠٧)؛و" فلسفة الموقف الطبيعي (أو فلسفة الإدراك المشترك)The Phil. Of Common Sense(١٩٠٧)،و "المشاكل القومية والاجتماعيةSocial National and Problems"،(١٩٠٨)؛و"الحقائق والمثل العلياRealities and Ideals "(١٩٠٨) ؛و التطور الوضعي للدين The Positivie Evolution of Religion(١٩١٣).وينبغي أن نضيف إلى هذه كتابه:"مذكرات من حياتى الشخصية Autobiographic Memoirs"(١٩١١)وقد صدر فى مجلدين،ويروى فيه قصة حياته الزاخرة المليئة بأسلوبه الحي المشوق.وقد قدم ما كجي J.E.MeGeeعرضا دقيقا شاملا لكتاباته فى كتابه"حملة صليبية من أجل الإنسانية Acrusnde for Humanity" (١٩٣١،ص ٢٤١-٢٤٥)،وفيه عرض تاريخ المذهب الوضعي الإنجليزى المنظم لأول مرة فى صورة جامعة.وإلى هذا الكتاب المفيد غاية الفائدة ندين بالجزء الأكبر من الحقائق الواردة فى هذا القسم.

وكان رئيس الجمعية الوضعية الذى عين خلفا لهاريسون هو " س. هـ سوينى **S.H.Swinny**" (١٩٠٥) الذى ظل وقتاً طويلاً يشرف على تحرير صحيفة الجمعية. وبعد عام واحد من تعيينه، توفى بريدجز وأعقبه بيسلى بعد تسع سنوات.وأخيرا تم الصلح بين المعسكرين المتعارضين،وأعيد توحيدهما وسط الحرب العالمية الأولى(١٩١٦)،بعد إخفاق عدة محاولات سابقة.غير أن هذه التقوية الخارجية لجسم الوضعية العليل قد أتت بعد فوات الأوان،فلم تستطع الحيلولة دون الانحلال التام للحركة التى غدت ضعيفة بحكم السن.فمنذ ذلك الحين عادت اجتماعاتهم تعقد فى شارع تشابل،إذ كانت الحركة قد فقدت"قاعة نيوتن"قبل ذلك بوقت طويل(١٩٠٢)،وكان أتباع هاريسون قد اضطروا إلى البحث عن أمكنة أخرى لعقد اجتماعاتهم.وتم انهيار الحركة فى السنوات التى أعقبت الحرب.ففي ١٩٢٠،تولى "لاسيل **T.S.Lascelles** "الرئاسة بعد اعتزال ب توماس،وفى ١٩٢٣ توفى هاريسون وسويني؛وفى ١٩٢٥ توقفت المجلة الدورية(التى كان يرأس تحريرها منذ سنتين جولد بعنوان"الإنسانية **Humanity**"عن الظهور.وهكذا يمكن القول إن الحركة قد انتهت من الوجهة العلمية.حتى رغم أنه ما زالت هناك،حتى وقت ظهور هذا الكتاب(أى عام ١٩٣٧)"هيئة وضعية بلندن"،تملك غرفة فى شارع"تشابل"[١].

---

(١) يرجع فى هذا وغيره من التفاصيل إلى كتاب " لندن لأهل الهرطقة **London for Heretica**"تأليف و.كنت **W.Kent** (١٩٣٢). [الناشر]

الفصل الرابع

الجماعات المهتمة بالفلسفة الدينية

سوف يقتصر العرض الذى سنقدمه فى هذا الفصل للفلسفة الدينية فى الجزء الأول من الفترة التى هى موضوع بحثنا،على المفكرين الذين كانت لهم أهمية مستقلة خارج التيارات الفلسفية التى عالجناها حتى الآن.فليست مهمتنا هنا،كما كانت فى الفصول السابقة،هى تتبع تطور حركة فكرة منفردة موحدة مكتفية بذاتها نسبيا،وإنما هى ضم وجمع كل ما يبدو هاما فى ميدان النظريات الفلسفة الدينية،أى فى التفكير المتجه إلى المسائل الدينية،أينما وجد،فى سياق واحد شامل.ولكن أبعد الأمور عن غرضنا هو أن نقدم ما يمكن أن يعد عرضا شاملا للحياة الدينية فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر،حتى ما يتخذ منها صبغة نظرية.ذلك لأن دور الجهود التى تبذل فى ميدان اللاهوت كان بطبيعته أكبر من دور الجهود الفلسفية فى تكوين مثل هذه النظرية؛ورغم أن الحدود بين هذين الميدانين تتداخل على الدوام،فمن واجبنا مع ذلك أن نقصر حديثنا على الميدان الأخير بقدر الإمكان.وهكذا فإن عرضنا الموجز سيقتصر على ماله صلة حقيقية بالفلسفة،وحتى فى هذه الحالة لا نستطيع أن نقدم من ذلك إلا حالات مختارة.

وما دامت هذه هى وجهة نظرنا،فلزام علينا أن نتناول أولا تلك الحركة التى كان تأثيرها فى الحياة الدينية بانجلترا فى القرن التاسع عشر يفوق تأثير أية حركة أخرى،وأعنى بها"حركة أكسفورد"التى ظهرت فى العقدين الرابع والخامس من ذلك القرن،والتى أدت إلى إعادة تشكيل وتحويل قدر كبير من الديانة المعاصرة لها.وقد كان معنى هذه الحركة،بالنسبة إلى الفلسفة وإلى الحياة العقلية العامة لذلك العصر،رد فعل على معظم الاتجاهات التى كانت سائدة

عندئذ:أى على المذهب العقلي بمختلف صوره.وعلى الثقة بالمعرفة والزهو بالعقل،وعلى أخلاق السعادة ووهم التقدم،والفكر الحر والليبرالية،ورد الوجود إلى الوقائع الخارجية،والقيم الدينوية،وصبغ الدين بصبغة سطحية ضحلة،وجعل حياة الكنيسة راكدة،أى بالاختصار على روح التنوير كما خُلصت من الانهيار الذى طرأ عليها فى القرن الثامن عشر،وتركزت على عرشها المتين فى القرن التاسع عشر.ولقد بدأت هذه الحركة فى جامعة أكسفورد،شأنها شأن الحركة المثالية الجديدة التى ظهرت فى الجيل التالى لها،وقام بها رجال مثل ج.هـ نيومان وج. وكيبل و أ.ب. بوس وو.ج ووردور.هـ . فرود .وكان هدفها المؤكد، قبل كل شيء،هو تجديد الحياة الدينية وتعميقها،ولكنها اشتملت فى ذاتها أيضا على قوى فلسفية هامة كانت التى أطلقتها من عقالها.وكان الرجل الذى أضفى عليها روحها بوصفها حركة دينية،هو ذاته الذى كان أكبر ذهن فلسفي فيها،وهو تلك الشخصية الفذة الرفيعة،الكردينال نيومان.

ومن المؤكد أن جون هنرى نيومان **J. H. Newman**(١٨٠١-١٨٩٠) ينتمى إلى طليعة القادرة والرواد العقليين الإنجليز فى القرن التاسع عشر.ولا ترجع مكانته السامية إلى قوة شخصيته وطبيعته الفريدة وسمو ذهنه فحسب،بل ترجع أيضا إلى رحابة أفقه العقلي،واتساع نطاق علمه،وعمق تفكيره،والأهم من ذلك،إلى إيمانه القوى العميق التأصل،الذى أسهم فيه،بنصيب متكافئ،شعوره الإنساني الرفيع ومواهبه العقلية الضخمة.ولقد تركزت فيه الطاقات الروحية للحركة الإنجليزية الكاثوليكية،التى أصبح هو ذاته،بمضي الوقت،أقوى داعية لها،وإن لم يكن هو الذى أسسها.غير أن نطاق تأثيره قد امتد أبعد من هذه الحركة كثيرا،بحيث شمل مجالات فى الفكر وفى الحياة الدينية لا تشترك مع هذه الحركة فى شيء.فنيومان هو أكبر داعية لمذهب الروم الكاثوليك عرفته إنجلترا منذ الانقسام بين الكنائس.ولقد بذل جهدا يفوق ما بذله

أى شـخص قبلــه فــى الكــشف،للعالم الإنجليــزى،عن أمجــاد هــذه الكنيــسة وعظمتهـا،وعن إيمانهـا وتراثهـا،وعقائدها ونظمها،وحياتهـا الباطنـة فضلا عن الظاهرة،بحيث استطاع أن يُشعر النـاس بروحهـا وهـى تنبض بالحياة.كل ذلك راجع إلى أن إيمانه لم يكن مجرد تعاليم تُلقَن،وإنما كان حياة تُحيا.ولأنه هو ذاته كـان تجسدا منظـورا،يراه القاصـي والـداني،لتلك الرسـالة التـى دفعـه إحساسه البـاطن بالواجـب الملقـى علـى عاتقـه إلـى أن ينقلهـا إلـى عـصره.ولقـد كانـت الشخصية الوحيدة التـى تنـاظره،والتى ظهرت فـى عصر متـأخر،هى شخصية ف.فون هوجل**F. Von Hugel**،الذى كانت له رسالة مماثلة يؤديها فى إنجلترا فى القرن الماضـي،وإن لم تكن له سلطة سلفه العظيم واتساع نطاق نفوذه.

ورغم أن فلسفة نيومان،بقدر ما يمكن استخلاصها من بقيـة أعمالـه،هى قبل كل شيء تلخيص لإيمانه الديني وتبرير له،فإنها لا تقتـصر علـى ذلك،وإنما هـى أيـضا مظهـر نـزوع أصـيل إلـى المعرفة،وحـضور ذهـن رائع،كانـا مـن المميزات الأساسية لطبيعته.فهو لم يكتف بإعلان الأيمـان الـذى كـان يتملكـه من البدايـة إلـى النهايـة،وإنما كـان يهمـه بـنفس القدر أن يثبـت هذا الإيمـان ويدعمـه نظريـا.وهـو لـم يعمـل،من أجـل تحقيـق هـذه الغايـة،على الرجـوع إلـى الفلسفة المدرسية وتجديدها،كما قد يتوقع المرء، بل لقد كان تركيبه الذهنى بأسره بعيدا كل البعد عن المدرسية،التى كانت نقط التقائه معها تقل بكثير عن نقط اختلافه معها،بحيث أن مـن الخطـأ تمامـا الـربط بـين مذهبـه وبـين الحركـة المدرسية الجديدة،أو الإشارة إليه- كمـا فعـل الكثيـرون- وكأنـه سَلَف لهذه الحركـة.فمذهبه إنمـا هـو تركيـب لا يحمـل أى طـابع سـوى نيومـان نفـسه،وهو طـابع ترجـع جذورمحتواه الـديني إلـى تعـاليم آبـاء الكنيسة أكثـر ممـا ترجـع إلـى مذهـب تومـا الإكـويني، كمـا ترجـع جـذور نظريتـه إلـى التـراث الإنجليـزى(الـذى هـو أيـضا التراث التقليدى).

ولا تؤلف كتابات نيومان الفلسفية إلا جزءا صغير نسبيا من إنتاجه الأدبى الضخم(1).وأهم هذه الكتابات هى:"بحث فى تطور المذهب المسيحيى **An Essay on The Development of Christian Dotrine**"(١٨٤٥)و"بحث للوصول إلى قواعد التصديق **An Essay in Aid of a grammar of Assent**" (١٨٧٠) ويمكننا أن نضيف إلى هذين كتاب "فكرة الجامعة **The Idea of a Univerity**" (١٨٥٢)- وإن لم يكن لهذا الكتاب،الذى يعرض فيه نيومان برنامجه فى التعليم الجامعى،غرض فلسفي على التخصيص.ولنضف إلى ذلك بعض مواعظه الدينية فى الجامعة،ومؤلفه المشهور"دفاع عن حياته الذاتية**Apologia provita sua**"(١٨٦٤).

والفكرة الرئيسية فى فلسفة نيومان النظرية تتمثل فى فعل "التصديق **Assent**"العقلي،وفعل"الإدراك الواعي **Apprehension**"السابق عليه:ويظهر مبدؤها الموجه فى التمييز الأساسي بين الإدراك الواعي الحقيقى(أو الشيء) **real**والإدراك التصورى **Conceptual**(وبين التصديق الحقيقي والتصورى)،وهو الذى يكون أساس كل مساهمة أصلية لنيومان،سواء فى ميدان نظرية المعرفة،أو فى فلسفة الدين واللاهوت فيما بعد.ونستطيع أن نسمى هذه أيضا الحقيقة المجرَّبة الأولى فى فلسفته،إذ أن كل أفكاره تقريبا تنبع منها.

فما الذى يمكننا أن نفهمه من التقابل بين الإدراك"الحقيقى"والإدراك "التصورى" ؟إن الإدراك،بمعنى الموقف النفسانى من أية واقعة معينة أو الاستجابة النفسانية لها،يحدث بدرجات مختلفة من القوة والشدة،تبعا لطبيعة المعطى الذى ندركه أو يدركنا .وتتوقف قوة الإدراك على القوة الكامنة فى الموضوع والمنبثقة منه إلينا.على أن من الحقائق المقررة بالنسبة إلى الطبيعة

(1) جمع هذا الإنتاج فى ستة وثلاثين مجلدا،نشرت فيما بين ١٢٦٨ و١٨٨١،ثم زيد العدد فيما بعد بإضافة بعض المؤلفات الأخرى.

البشرية أن الأشياء العينية تؤثر فينا بقوة تزيد كثيرا على تأثير الأفكار المجردة فينا،وأن ما هو"موجود"بالمعنى الأصيل،أى بمعنى أن له وجودا عينياً حقيقيا،ينطبع على ذهننا بعمق يزيد على عمق انطباع ما هو مستمد من الواقع،أعنى كل ما هو مجرد،أو تصورى وهكذا فإن الإدراك الحقيقي أكثر فعالية من الإدراك التصورى،من حيث أن موضوعاته تنطبع علينا وتؤثر فينا بقوة تزيد كثيراً على تأثير الصور التى هى موضوع الإدراك التصورى.وهناك تمييز مناظر لهذا بين"التصديق"الذى نقوم به بالنسبة إلى ما هو عينى حقيقي من جهة،وبالنسبة إلى ما هو تصورى من جهة أخرى.

وهناك تقابل آخر يدعم التقابل بين الإدراك الحقيقي والإدراك التصورى،هو التقابل بين المعرفة المباشرة والمعرفة غير المباشرة.فالأولى تحدث حدسيا فى الخيال،وهو ملكة هامة للمعرفة يعزو نيومان إليها دورا فى إدراك الحقائق لا يقل عن أهمية الدور الذى يعزوه إليها هيوم، وهى تحدث بصورة أكمل فى الإدراك الحسي،سواء أكان خارجيا أم داخليا.

ففى الإدراك الحسي يعطي لنا الشيء ذاته،أو جزء أو وجه منه على الأقل،بصورة جسمية ملموسة،ويصبح الشيء مواجها لنا مباشرة بوصفه فردا عينيا،ويدعونا إلى أن نكمل تحققنا منه فى تجربة حية.ولا يمكن أن يكون الإدراك الحسي والخيالى منفصلين تماما عن الواقع.ورغم ما بينهما من بون شاسع،فلا يمكن أن يكون الواقع بمنأى عنهما.وإنما يدخل الواقع مجال الإدراك الحسي بتوسط الصورة،فوظيفة الإدراك تخيلية **imaginative** مثلما هى تمثيلية**representative**(أو محاكية **imitative**)- وهى ليست تخيلية بمعنى الإغراق فى الخيال والبعد عن الواقع،وإنما بمعنى تكوين صورة فى المخيلة تكون جزءا لا يتجزأ من الواقع.فالإدراك الحقيقي هو إدراك عن طريق صورة عينية،ومهما كانت كثرة صور الموضوع أو أوجهه فى الوظيفة الإدراكية،فإنها

تقوم بدور الوسيط فى نقر الموضوعات التى هى صورة له،بما يتصف به من واقعية(وبالتالى من حقيقة أساسية).ففى الصورة،سواء أكانت كافية أم غير كافية،و سواء أكانت تعبيرا أمينا أم غير أمين عن الموضوع،يُنقل الواقع دائما،مهما كان الأمر،ويمكن أن يصل فيها إلى حد الاكتمال.وحتى فى الحالات التى يبدو فيها الإدراك بعيدا كل البعد عن الواقع،بل ومنفصلا تماما عنه(كما فى تخيل الشاعر أو ابتداع القصاص)نستطيع ان نلمح مع ذلك بوضوح طابع الواقع،ويكون هناك دائما شىء واقعي (وذلك دائما بمعنى أنه شىء فردى،عينى،يمكن إدراكه حدسيا،إلخ،)هو الأساس الكامن من وراء الخيال،ولكن المعرفة لا تقبض على ناصية الواقع، لكى تصل منه إلى الحقيقة،الا عن طريق الصور دائما.وبفضل وجهة النظر هذه ينكشف المعنى العميق للكلمات المنقوشة على مقبرة نيومان فى(ردنال**Rednal**)،بالقرب من مدينة برمنجهام،وهى "من الظلال والصور إلى الحقيقة **Ex Umbris et Imaginibus in veritatem**.

وأخيرا ينبغي أن نضيف إلى الإدراك الحسي والخيال أداة ثالثة للإدراك الحقيقي،هى الذاكرة.فهنا أيضا.تكون إزاء نوع من المعرفة العينية الشبيهة بالتصويرية،نتصل عن طريقها بالوجود الواقعى،بحيث يكون الحادث المتذكر مشابها تماما للموضوع المدرك حسيا والمتخير،مع فارق واحد هو أنه يحدث فى صيغة الفعل الماضي.

أما الإدراك التصوري فيختلف اختلافا تاما عن كل إدراك حقيقي.فهو لا يتخذ من"الصورة"وسيطا لفاعليته.بل إن وسيطه الرمز والعلامة.وهو لا يتصل بالطبيعة الحقيقية،وإنما يشيد فوقها عالما خاصا به،هو عالم العقل،الذى يتكون من تصورات وتحديدات،ومن استدلالات واستنباطات منطقية،أى بالاختصار،من رموز غير واقعية هذا النوع من الإدراك هو الأداة المستخدمة

فى كل معرفة علمية،وهو مشروع تماما،بل لا بد منه،فى مجال العلم.ولا يمكن أن تُرفض ادعاءاته إلا عندما تتعدى على المجالات الأخرى،كما يحدث فى تلك العصور التى تتجه نحو النزعة العقلية **intellecetualism**. ومن الواضح أن نيومان يقصر قدرة العقل على حدود ضيقة،ويبخس التصور حقه.وهو يكشف دائما عن تفضيل لما هو عينى وفردى،وما هو موضوع لإدراك حسي واضح،وللواقع غير العقلي المجرب مباشرة،وهو يبالغ فى تفضيله على حساب المعقول والكلى والمجرد،أى ما يتم يتوسط العمليات المنطقية أو بالاستدلال منها.

وأن ما يصح على فعل الإدراك ليصح بنفس القدر على فعل التصديق **assent**.فهنا أيضا نجد بنفس التقابل بين التصديق الحقيقي والتصديق التصورى،أو بين التصديق المطلق والاستدلال.ولسنا فى حاجة إلى تتبع تفاصيل هذا الموضوع،إذ أن مناقشته كلها تسير فى خط مواز لمناقشة هذا الموضوع السابق.ويعنى نيومان بالتصديق فعلا ذهنيا لا يمارّس فيه العنصر العقلي من طبيعتنا فحسب،وإنما تُتضمن فيه شخصيتنا الكاملة،بما فيها من عوامل عاطفية وإرادية،على نحو أقوى بكثير مما يحدث فى العنصر العقلي.فالتصديق نوع من الاستجابة الكاملة لموقف فعلى معين أو ظرف خاص؛وقد تلعب العمليات المنطقية دورا فيه،غير أن هذا يكون دائما دورا ثانويا.فالتصديق فعل عينى مباشر،وهو فعل شخصى تماما،وليس قابلا للتحليل أبعد من ذلك،وهو فى أساسه واحد غير منقسم،ولا يقبل درجات أو فروقا فى القوة.وهو مطلق فى كل لحظة وحتى حيث يكون مشكوكا فيه.يكون عنصر الشك متضمنا فى القضية أو الواقعة التى يوجه إليها فعل التصديق،لافى فعل التصديق ذاته.والأمر على خلاف ذلك تماما فى الاستدلال،الذى هو دائما مشروط وغير مباشر والذى يمر بدرجات مختلفة من التأكيد،ولكنه لا يتجاوز

أبدا اليقين النسبي للاحتمال ليصل إلى اليقين المطلق للتصديق .غير أن هذا الانتقال من الاحتمال إلى التصديق ينبغي أن يتم إذا أردنا أن يكون لنا من الحقيقة نصيب،ولن تساعدنا على تحقيقه أية تجريدات تصورية أو سلاسل منطقية من البرهان والاستدلال.وإنما الذى يلزمنا نوع من الشعور العينى أو النزوع إلى الحقيقة،الذى ينبغي بالتالي أن يُرد بأكمله إلى اليقين الذاتي الباطن للروح الفردية،وإلى القرار الشخصي للذهن الذى يدرك ويحكم.مثل هذا القرار ليس ناتجا عن عمليات منطقية مطولة معقدة،وإنما هو يقوم على نوع من الإدراك الحدسي الذى يرتكز،لا على ملكة التفكير فى الإنسان فحسب،أو على فهمه،وإنما على شخصيته الكاملة.ذلك لأن"ما هو بُرهان بالنسبة إلى ذهن ما،ليس كذلك بالنسبة إلى ذهن آخر،وإن يقين قضية ما ليرتد فى الواقع إلى يقين الذهن الذى ينظر فيها".

ويطلق نيومان على هذه القدرة الذاتية على إدراك الحقيقة،وهى القدرة التى تنطوى على ما يزيد كثيرا على ملكاتنا العقلية بأسرها،اسم الحس الاستدلالى**illative sense**"وهو يعنى بهذا اللفظ المنهج الأصيل للاستدلال،الذى لا يقتصر على استخدام التجريدات المنطقية والعمليات التصورية،والذى نستطيع بفضله،رغم ذلك،أن ندرك الحقيقة ذاتها فى كل ثرائها وحيويتها،وفى طابعها العيني الفردى.ولكنا هنا إزاء موهبة شخصية،تقتضي تدخل الإنسان بأكمله،لا مجرد ملكة منفصلة بطريقة سطحية،لا تكون بنفسها قادرة أبدا على التعرف على الواقع أو بلوغ الحقيقة."فليس ثمت معيار نهائي للحقيقة.بمعزل عن الشاهد الذى يواجه به الذهن ذاته الحقيقة".ولما كان المعيار الوحيد للحقيقة هو اليقين الذاتي الفردي،كانت موضوعية الحقيقة مبنية على هذه الذاتية،أى على الصواب المطلق لهذا الحس الاستدلالي الذى تُفهم به الحقيقة.

هذا العرض السريع للأفكار الرئيسية فى نظرية المعرفة عند نيومان يكشف بوضوح عن مدى خطأ أية محاولة تبذل لإيجاد أى ارتباط بين مذهبه وبين النظرية المدرسية.والأصح من ذلك أن يقال إن جذور مذهبه إنما تكون فى المذاهب الكلاسيكية التجريبية الإنجليزية،وأنه على حين يستمد كثيرا من لوك وباركلى وبطلر،يعمل فى الوقت ذاته على إعادة صياغة ما أخذه من هذه المصادر بطريقة حرة،ولا يتخذ موقف الاعتماد الكامل لتلميذ مخلص(وهذه نقطة لا يتعين علينا مناقشتها بالتفصيل).فكل شيء فى مذهبه يتخذ طابعه الذهنى الخاص ويمتلئ به،وهو لا يستمد من التراث الذى يتصل به غذاء يتمثله،وإنما يستمد منه جوا ذهنيا يستنشقه.وإلى هذا الحد يمكن القول إن التراث التجريبي قد طرأ عليه هنا تجديد،ولكن على يد مفكر ليس وثيق الارتباط به،وإنما كان فى قرارة نفسه مبتعدا عنه ابتعادا أساسيا.

كذلك يمكن تحديد نقط التقاء بينه وبين أنواع النظريات التالية له، فضلا عن السابقة عليه،مع تحفظات معينة فى كل حالة.ومن أمثلة هذه النظريات:"فلسفة الحياة"عند برجسون،والبرجماتزم عند جيمس،غير أن تعاليم نيومان لم تجد فى هذه النظريات إلا صدى غير دائم.فضلا عن ذلك فإن تحليلات نيومان الوصفية الدقيقة والعميقة لظواهر الإدراك،والتصديق ،والاحتمال،واليقين،تشير مقدما،كما لاحظ"تيودور هيكر[1] **Theodor Haecker**"إلى أوصاف هوسرل الفينومينولوجية، وإن لم يكن من الممكن إثبات أى ارتباط تاريخي بين هذين المفكرين،ومن هذا كله نستنتج أن فلسفة نيومان النظرية كانت تنطوى فى ذاتها على عدد غير قليل من الأفكار ذات

---

(1) تيودور هيكر(١٨٧٩-١٩٤٥)،كاتب وفيلسوف ألمانى ،كانت له مؤلفات هامة عن كيركجورد،ظهر أولها سنة ١٩١٣،كما تأثر بكتابات نيومان فدعا بحماسة إلى فلسفة حضارية،كاثوليكية.ومن أهم مؤلفاته فى هذا الموضوع:المسيحية والحضارة والمسيح والتاريخ؛وروح الإنسان والحقيقة.

(المترجم)

الدلالة البالغة بالنسبة إلى المستقبل،وهى أفكار لم تظهر بالفعل إلا بعده بوقت طويل،كما نستنتج أنه رغم كل الامتداد العميق لجذورها فى الماضي،فقد قامت بدور ملحوظ فى التمهيد للتطور التالى للفكر.

ولكنا لو نظرنا إلى نقد نيومان للمعرفة على أن له غرضا نظريا بحتا لكنا بذلك نسيء فهمه.فهدفه منذ البداية عملى،أعنى إثبات الإيمان الديني.ومن ثم فهو يحتل مكانته فى سياق أوسع لا يكتسب معناه الكامل إلا فيه."فنظرية المعرفة"هى الأساس والمرحلة الأولى بالنسبة إلى "نظرية الدين"التى تنتقل إليها آخر الأمر.ولكن حتى فى هذه الحالة بدورها،أى فى هذه المشكلة الجديدة التى تواجه نيومان الآن،ينصب اهتمامه الأول والأكبر على الجانب الذاتى للدين،اى على إدراك العنصر الإلهى فى الوعي البشري.ومع ذلك ينبغي أن نؤكد أن هذا لا يعني صبغ الدين بالصبغة الذاتية أو نزع الصفة الموضوعية عنه،وإنما يعنى فقط أن الاهتمام الأكبر لهذا المفكر ينصب على الجانب الذاتي فهو فى كل الأحوال يسلم بالدين من حيث هو حقيقة موضوعية،ولما كان يؤلف الأساس الثابت لكل إيمان،فإنه لا يقتضي أى دعم نظري مستقل.وإذن فالمشكلة الفلسفية التى تواجه نيومان تؤدى إلى السؤال التالى:على أى نحو يشارك الذهن البشري فى الحقيقة الإلهية،وبأى الوسائل المعرفية يتمكن من إدراك هذه الحقيقة؟

وعند ما يلاحظ نيومان فى أحد المواضع أن هناك بالنسبة إلى كل منا حقيقتين نهائيتين فحسب،هما ذاتنا والله،فإنه يقول بالحقيقتين الأوليين اللتين يهتم بهما التفكير الديني -أعنى نفس الإنسان والوجود الإلهي هاتان الحقيقتان ينبغي أن تتميزا عن أى كيان آخر فيما يتعلق بالطابع الخاص لحقيقتهما،إذ لا يتصف أى شيء آخر بهذا القدر الرفيع من الشخصية والعينية والفردية والحيوية.ذلك لأن نيومان لا يعني بلفظ"الحقيقي"أى موجود بما هو كذلك وإنما هو يستخدم

اللفظ دائما بالمعنى القطعى الذى تدل عليه تلك الصفات الأربع التى عددناها الآن.ومن الواضح،من وجهة النظر هذه،أن حقيقة الله هى أرفع ما يتسنى لتجربتنا الوصول إليه،إذ أنها هى العينية وقد رُفعت إلى أعلى درجات القوة.

وهكذا نستدل بكل وضوح،من وجهة النظر التى اتخذها نيومان فى نظريته هذه،على أنه يرى أن إدراكنا لهذه الحقيقة(وتصديقنا عليها)إنما يتم على نفس النحو الذى يتم عليه إدراكنا للحقيقة العينية بوجه عام أعنى إدراكنا لذاتنا،وللذوات الأخرى،وللعالم الخارجي ولكن هذا يعني أن العقل والوظائف العقلية المرتبطة به،لا تقوم وحدها فى هذا الصدد بأى دور،أو لا تقوم بأى دور ضئيل،وأننا نحتاج ثانية إلى تدخل الشخصية الكاملة،والجانب العملى فيها على التخصيص،إذا ما شاءت النفس الوصول إلى الحقيقة الإلهية وفى هذا الصدد يكتب نيومان قائلا:"من المحال أن يكون للبرهان المنطقى دور فى الموقف العيني الذى يتعين على مواجهته".

فوجود الله لا يمكن الاستيقان منه بعمليات استدلال،ولا يمكن أن يتكشف بوصفه الحلقة الأخيرة فى سلسلة قياسات منطقية،وإنما هو يقتضى ذلك النوع من "الإدراك الحقيقي"المباشر تماما،وذلك"الحس الاستدلالي ،الحدسي،الذى تتفاعل فيه كل قوانا وتطلق فيه كل مقدراتنا الذهنية.ولسنا هنا إزاء ملكة ذهنية على التخصيص،بل ولا أى نوع من الملكة"الخاصة"التى تكون لها حرية العمل مستقلة عن الشخصية فى مجموعها.وإنما هذا نشاط يتم فيه تنسيق الأجزاء المتعددة فى هذا الكل على نحو يصل فيه وجود الإنسان بأكمله إلى أعلى قدرة ممكنة على الإدراك.ولا شك أن العوامل العقلية تشارك فى هذا النشاط،وإن تكن القيمة التى تعزى إليها ضئيلة كما يشارك فيه الشعور،وإن يكن نيومان ينظر بعين الارتياب الشديد إلى الشعور،عند ما يتخذ

أساسا للإيمان الديني("فالدين،من حيث هو مجرد شعور،هو بالنسبة إليّ وهم ومهزلة".)

وهكذا فإن نيومان لايعطي المكانة الأولى في مذهبه للذهن ولا الشعور وإنما للضمير.وعلى ذلك فمن الواضح أن البواعث الأخلاقية هي الأقوى تحكما في نظريته الدينية.ولقد كان يحرص بقوة على استقلال الحياة الأخلاقية.ولم يسمح بحاجته العميقة إلى الإيمان الديني بتعريض هذا الاستقلال للخطر؛ بل إنه،رغم نجاحه في التوفيق بين الأخلاق والدين،كان يركز جهده في ربط الأخير بالأولى،لا العكس.وهذه هي أفضل وسيلة لتفسير الاتجاه التشاؤمي في طبيعة نيومان.فقد عانى على نحو أعمق من معظم المفكرين الدينيين في عصره،من التقابل المستقطب يميز الحقائق الأساسية للحياة الأخلاقية، والتعارض الصارخ بين الخير والشر،والصواب والخطأ.وهو لم يشأ أن يعبر الهوة الفاصلة بين طرفي هذا التقابل بطريقة سطحية،وذلك بالالتجاء إلى الحب الإلهي والخيرية الإلهية.وإنما أحس بسطوة الشر والألم كاملة في العالم،وعانى من أجل ذلك كل ما يمكن أن تستشعره نفس شديدة الحساسية من ألم.ولقد كان يؤثر دائما رسم صورته للعالم بألوان قاتمة،غير أن تشاؤمه لم يكن منبعثا عن احتقار العالم بقدر ما كان مصدره العزوف عنه،وكان هروبه الزاهد من العالم تعبيرا عن التعاطف والاستسلام المعذب،أكثر مما كان تعبيرا عن التحقير والازدراء.

وهكذا فإن الأولوية المنسوبة إلى الضمير هي التي تكشف عن الاتجاه الأخلاقي في تعاليم نيومان الدينية.فالضمير هو،أولا وقبل وكل شيء.تلك الأداة التي تصل بها النفس الفردية إلى من معرفة الطبيعة الإلهية وإدركها،وهو المدخل الذي يوصل ما هو إلهي إلى الطبيعة البشرية فذلك"الإله الذي هو في الضمير"هو بالنسبة إلى نيومان حقيقة لا تقل أهمية عن إله الوحي وإله

الكنيسة؛وللتجربة الدينية أهمية تعادل أهمية الدين الموضوعى ،بل تزيد عليه.وعلينا أن نبحث عن الله فى ذلك الطريق الذى يبدأ صعودا من النفس البشرية،وهنا أيضا تكون نقطة بداية نيومان،كما هى دائما،هى الفردى والشخصي والعيني وهذا الطريق واحد من وجهة نظر الأخلاق.فالإلزام الخلقي لا يكون حقيقيا لأن هناك إلها،بل إن الأمر على العكس من ذلك:فنحن نعترف بوجود الله لأننا نشعر بوجود الإلزام الخلقي.فالضمير هو وسيط المبدأ الإلهى وجزاؤه،ولذا فإن نيومان يبدى اهتماما خاصا بتحليل وقائع الضمير بأكبر قدر من الدقة الفلسفية حتى يبرز طابعه الحقيقي المقابل لأوجه النشاط الأخرى للنفس البشرية.والضمير أداة منها تماما للمعرفة،ولها من الأهمية فى الكشف عن الألوهية العالية ما للإدراك الحسي فى معرفة العالم الخارجي,.وهو إدراك يعادل الإدراك الحسي فى حقيقته،غير أنه إدراك لموضوع آخر،أى لأعلى الحقائق وأكثرها عينية،وهى الحياة الإلهية.ولذا كانت جذوره متأصلة،لا فى ظلال الشعور الدامس،أو فى الأحوال الانفعالية المتقلبة،وإنما فى ضوء الفكر الناصع،وكل ما فى الأمر أن هذا التفكير ليس هو التفكير المجرد غير المباشر الذى هو غريب عن"الحقيقة العليا"،وإنما هو تفكير عيني حدسي وثيق الارتباط بالحياة،ويبلغ تحققه فى"الحقيقة العليا".

وهكذا ينبغي أن نؤكد على الدوام هذه الحقيقة،وهى أن الإيمان الديني هو فى نظر نيومان أمر شخصي وذاتى محض قبل كل شيء،تختص به كل نفس على حدة،وتتمكن بفضله من الوصول إلى الله بذاتها مباشرة،ومن أن يكون لها نصيب فى نوع من المعرفة الطبيعية للألوهية.ولقد كان من الواجب أن تؤدي نقطة البداية هذه إلى البروتستانية المتطرفة،أو حتى إلى الصوفية،ولكنه فى الواقع قد سار فى الاتجاه المضاد الذى أدى به إلى الإيمان الكامل بالكنيسة الكاثوليكية وربما بدا هذا غريبا للوهلة الأولى،وقد يؤدى بنا إلى الشك فى وجود

انفصام أساسي فى تعاليم نيومان،غير أن ذلك التنافر المنطقي الذى يمكن كشفه فى تفكير نيومان"وأعنى به اقتران أشد أنواع الإيمان الديني شخصية بأقوى تمسك بالسلطة الخارجية،لا تكاد تكون له الأهمية من وجهة نظره الخاصة.فالواقع هو أن نيومان قد تمكن من تحقيق الانتقال من الداخل إلى الخارج،ومن الاستقلال الذاتى الفردي إلى السلطة الخارجية،ومن التجربة الشخصية إلى الكنيسة والعقيدة،دون أن يرتكب أيه تضحية بالعقل أو يبخس أيا من الجانبين المتعارضين حقوقه.وهكذا اعترف بضرورة وجود مصدرين للإيمان الديني،اله الوحي فضلا عن"الإله الذى فى الضمير"،وسلطة الكنيسة وتنظيمها فضلا عن تجربة النفس،والتمسك الموضوعى الملزم بالعقيدة فضلا عن الاقتناع الذاتى.وهكذا فإن الصفة الخاصة التى تتميز بها فلسفة نيومان الدينية هى أنها تعطي حقا متساويا لكلا العاملين،وتجمع بين الاثنين فى مركب متآلف.

ففى كتاب"قواعد التصديق"يقتصر اهتمام نيومان على الجانب الذاتى للدين،بينما انصب هذا الاهتمام،فى كتابه الأسبق من هذا بكثير،الخاص بتطور التعاليم المسيحية،على الجانب الموضوعي فى المحل الأول.والفكرة الأساسية التى تبرز إلى الأمام ها هنا هى أن حقيقة الدين لا يمكن أن تُفصل عن تاريخه،وهكذا تعدو فكرة التطور **development (evolution)** هى اللحن المميز لهذه المناقشة لماهية الدين منظورا إليها من الوجهة الموضوعية.وهنا ينبغي أن نؤكد منذ البداية أن مفهوم التطور **devolepment** عند نيومان ينتمى من الوجهة الزمنية إلى عصر سابق على نظرية التطور الداروينية،بل إن نقط التلاقي بينه وبين مبدأ التطور عند داروين وسبنسر تبلغ من القلة حدا يجعله يصل إلى التناقض مع هذا الأخير فى المسألة ذات الأهمية الحاسمة ومن واجبنا،إذا شئنا أن نربط مفهوم التطور(**dev.**) عند نيومان بمفاهيم موازية له

تاريخيا،أن نتأمل الصورة التى اتخذها هذا المفهوم فى مذاهب أرسطو وليبنتس وهيجل. غير أننا سنصرف النظر هنا عن العلاقات التاريخية للفكرة- وأطرفها فى هذا الصدد هو البحث فى مسألة التأثير الممكن(والذى ليس مع ذلك أمراً قريب الاحتمال)لنظرية هيجل؛ذلك لأن أفكار نيومان هى كشوف أصلية تنتمي إليه قبل غيره،ولا يحتاج إلى راع يتحدث مؤيدا لها.

وهو يعرض الأساس الفلسفى لتطور التعاليم المسيحية فى حجة تتعلق قبل كل شىء بتطور الأفكار بوجه عام.وبهذا تنقل المشكلة منذ البداية إلى الميدان الذهنى.وفى هذه الواقعة نفسها نجد فارقا أساسيا بين نظرة نيومان وبين نظرات المذاهب الطبيعية(ج**naturalistic**) التالية.فالأمر فى حالة التركيبات الذهنية أو الأفكار مماثل له فى حالة الأشياء الجسمية المدركة حسيا:فالشىء لا يكشف فى البداية إلا عن هذا الوجه أو ذاك من جوهره،تبعا للاتجاه الذى يُنظر إليه منه،ويتمثل لنا فى هياكل وتخطيطات متعددة تتزايد تجمعا لتكوّن"وجها كليا"للشىء،تبعا لمقدار دقة الملاحظة وطولها وكذلك الحال فى الفكرة:فهى تقاس تبعا للكل الذى تكونه أوجهها الممكنة،وهى الأوجه التى قد تتباين كثيرا تبعا للأفراد الذين يدركونها؛وترتبط قوة الفكرة وعمقها ارتباطا محددا بكثرة الأوجه التى تتمثل عليها وتنوعها.وليس ثمت وجه يبلغ من العمق حدا يجعله يستوعب كل محتوى فكرة عينية.كما لا يوجد أى تعبير لغوى قادر على تعريفها بأكمل معانيها.غير أن كل هذه الأوجه المتباينة يمكن أن ترتبط بالفكرة بوصفها نقطة تلاقيها المشتركة،وأن تندمج فيها؛ومهما بدا من تباينها وتنوعها فى الوهلة الأولى،فإننا كلما أمعنا النظر فيها وأطلنا تأملها، وجدناها تزيد من تأكيد حقيقة الفكرة التى تنتمي إليها،ومن تكاملها وأصالتها وقوتها .ويطلق نيومان اسم التطّور الذهنى للفكرة،على هذه العملية التى يحدث خلالها – سواء طالت أم قصرت- تبلور داخلى للخطوط العامة للفكرة،بحيث تقترب من معناها

الأساسي. ولكنا نستطيع أن نشبه هذه العملية بالمجرى الذى يكون أصفى ما يكون قرب منبعه.ولكن الفكرة،على العكس من ذلك ،تزداد نقاء وخصبا كلما ازداد حوض المجرى الذى استمدت منه امتلاء وعمقا.وهذه الاستعارة توحي بأن البدايات التاريخية لأية فكرة لا يمكن أن تُتخذ مقياسا لقيمتها وأهميتها.بل إنها تزداد اكتمالا كلما حققت نفسها خلال الزمان بمزيد من العمق،ورغم أنها تظل بمعنى معين نفس الفكرة خلال تحولاتها،فإنها فى دورتها النهائية تكون أقرب إلى الاكتمال مما هى فى مظهرها الأول أو فى أية مرحلة وسطى.

وهكذا فإن مركز الثقل فى هذا العرض للتطور التاريخي يقع،على النقيض تماما من وجهة النظر الطبيعية **naturalistic**،فى المراحل المتأخرة للعملية لا فى مراحلها الأولى،وفى نهايتها لا فى بدايتها.فمعنى أية فكرة(وهو ما يقصد به دائما تركيب عينى أو قوة حية للذهن تكون لها رسالة تاريخية تحققها) لا يُعبَّر عنه،عند بداية ظهور الفكرة على المسرح،بنفس القوة والفعالية التى يعبر بها عنه فى عصور الحضارة الأرقى والأكثر نضوجا ولا يرجع ذلك إلى الفكرة ذاتها بقدر ما يرجع إلى طبيعة إدراك الذهن البشري لها- وهو إدراك يكون دائما ناقصا،غير مطابق للحقيقة الكاملة للفكرة- ولا يمكن الكشف عن جميع الأوجه المتضمنة فيها،بكل ما فيها من ثراء،إلا بعملية نمو وتقدم تدريجية.ولذا فإن الزمان عامل ضرورى فى نمو الفكرة،أو لتمكن من يتلقونها من فهمها والتيقن منها،والأمران سيان.ولا تتحقق عملية الاستيضاح هذه إلا خلال تاريخها،وهى تتحقق بدرجات متزايدة بقدر ما يزداد نضوج وعمق الطريقة التى يفهمها بها أولئك الذين تمر بهم هذه الفكرة.وعلى ذلك فمن الواجب التمييز بين فهم الذهن العارف للفكرة أو تحقيقه لها،وبين الفكرة ذاتها؛فالأول يمر بعدة تحولات ويخضع للتطور،أما الثاني فيكون على ما هو عليه من البداية،وطوال هذه المراحل كلها.وإذا كانت حقيقتها تزداد بالتدريج تكشفا خلال

تاريخها،فما ذلك إلا لأنها كانت منذ البداية متضمنة فى داخلها.فتاريخها وما هيتها ينتميان أساسا كل منهما إلى الآخر،وما الأوجه المختلفة التى تتكشف فيها،والتى يؤلف مركبها صورتها النهائية،ما هى إلا مجرد"لحظات" أو انبثاقات لما هو منتمى إليها فى الأساس.وهى لا تضاف إليها من الخارج،وإنما تنمو من داخلهانموا عضويا.وبعبارة أخرى،فالفكرة تظل محتفظة بطبيعتها الأساسية مع تغير أوجهها المختلفة؛ومهما تغير تمثلها الخارجي أو تطور،فإنها هى ذاتها تظل دون تغير.وهكذا يتضح أن التطور **devolepment** بالمعنى الذى استخدمه نيومان يختلف من حيث المبدأ عن المعنى"التطورى **evolutionary**"الذى تنطوى عليه الكلمة فى المذهب الطبيعي **Naturalism**.فلا شأن له بعمليات التغير الآلية العلية فى عالم المادة،ولا بالنمو البيولوجي وتكوين الكائنات العضوية عن طريق سلسلة دائما الارتفاع من المستويات التى تزداد على الدوام تفاضلا(**differentiation**)،وإنما هو يعنى بالفعل شئيا ذهنيا أو روحيا خالصا،ويعنى تحقق ماهية الأفكار خلال مجرى تاريخها.وتكشف هذه الماهية فى الفهم المتزايد للذهن المدركة كلما برز تارة هذا الوجه،تارة أخرى ذاك الوجه من أوجه المعنى الكامن الواحد.

ومن السهل الآن أن نقوم بتطبيق هذه الأفكار على تاريخ الديانة المسيحية والكنيسة المسيحية،وهو الأمر الذى كان الموضوع الأول لاهتمام نيومان.فالمذهب المسيحي إنما هو فكرة كهذه،مرت عبر القرون بتعديلات متعددة،كانت فيها تكشف عن ماهيتها على نحو يزداد على الدوام ثراء وعمقا وامتلاء.وهذه التعديلات ليست مجرد تغييرات عشوائية مفككة متعاقبة طرأت على المذهب كما أوحى به فى الأصل؛بل إن تاريخ العقيدة يدل،على العكس من ذلك،على أن كل شيء قد سار ها هنا بأكبر قدر من الانتظام، وفى اتجاه واحد تحدده الفكرة ذاتها مقدما.فالفكرة المسيحية قد نمت عضويا،وهى قد مرت بعملية

أصلية من التطور (.dev) من بدايتها حتى يومنا هذا،دون أن يتأثر بذلك معناها الأساسي.وقد ظلت على الدوام تكشف عن صور وجوانب جديدة من وجودها لفهم البشرية النامي والمتزايد عمقا،بحيث لم يزدها ذلك هزالا وضعفا،وإنما زادها نضوجا واكتمالا وفعالية.ولقد استطاعت أن تجارى التقدم العام للمدنية حتى أعلى مستويات العقل والثقافة،واكتسبت مزيدا من الرسوخ والامتلاء،ومن القوة والوضوح،على قدر ما كانت تصل إليه المدينة من سمو.ذلك لأن من أوضح مظاهر ثراء المسيحية الذى لا ينفذ،أن محتوى فكرتها لا يمكن أن يدرك كله دفعة واحدة أو على نحو نهائي،وإنما ينبغي أن يكون الزمان(بمعنى"المدة **durée**"عند برجسون)،خلاقا فيها،ليتيح لكل ما تنطوى عليه أن ينمو فيها عضويا،وأن يكشف عن ذاته بالتدريج وكلما كانت الفكرة التاريخية أعقد واكثر عينية،كانت أقدر على الامتداد خلال فترة زمنية أطول ولا يشك نيومان، من جانبه،فى أن الفكرة المسيحية تفوق بكثير كل الأفكار الأخرى تعقدا وعينية، وبالتالى خصبا فى تطورها التاريخي.وقد أثبت هذا الموقف الأساسي فعاليته بوجه خاص فى موضوع تاريخ العقيدة،الذى طبقه نيومان عليه بطريقة مثمرة إلى أقصى حد،وإليه قبل غيره يرجع الفضل فى تحول مفهوم"العقيدة**Dogma**" الجامد إلى وجهة نظر عضوية أكثر حيوية،لم يجرؤ حقا على زعزعة سلطة العقيدة وطابعها الإلزامي،وادعائها امتلاك حقيقة تسمو على الزمان،ولكنها لقيت قبولا واسعا نظرا إلى نسبيتها التاريخية،وبالتالى ارتباطها الحيوى بتطور الذهن.

ولقد اكتملت نظرية نيومان فى تطور الأفكار عامة،وتطور المذهب المسيحي خاصة،على نحو يحفظها من جمود التعصب ومن النزعة المذهبية الفارغة.والعنصر الآخر فى نظريته هو التمييز الهام الذى يقول به بين التطور (.dev) الأصيل أو السليم،والتطور الزائف أو الباطل.ويطلق نيومان على النوع

الأخير اسم:فساد الفكرة،وهو يخصص الباب الثاني،والأكبر، من كتابه لمناقشة مفصلة،زاخرة بالأسانيد،للعلاقة بين التطورات الأصيلة لأى مذهب والتطورات المفسدة له.وهو هنا يهتم بمسألة المعايير التى يمكننا أن نميز بها التطور الأصيل من الزائف،وظاهرة التقدم الحقيقي من ظاهرة التأخر،وهو يضع نظرية لهذه المعايير بشيء من التفصيل.فهناك بوجه خاص سبع صفات تدل على أن الفكرة تنمو عضويا ولم يدب فيها الفساد بعد.فالفكرة تكون كذلك إذا كانت:

(١)تحتفظ بشكل نموذجى واحد؛(٢) وتكشف عن مبادئ محفوظة على الدوام،(٣) وتظل لها القدرة على الاستيعاب أو التمثل **assimilation**؛ (٤)وتستبق بداياتها الأولى مراحلها التالية؛(٥) وتكون أوجهها المتأخرة قادرة على تبرير أوجهها المتقدمة ودعمها؛(٦)وعندما تتمكن الاحتفاظ بمضمونها الأصلي،وبالتالي بعث حياة جديدة فيه على الدوام؛(٧) وأخيرا،عندما تكون لها حيوية باقية طوال مراحلها.وإن توافر هذه الشروط المسيحية(ولا سيما تلك الفكرة التى تدعو إليها كنيسة الروم الكاثوليك عن المسيحية)بدرجة أعلى مما تتوافر فى أية حركة أخرى فى التاريخ،وكونها قد استطاعت حتى الآن أن تتغلب على جميع الاتجاهات التى هدفت إلى القضاء عليها،وتغلبت ظافرة على كل المؤثرات المفسدة- لهو فى نظر نيومان الدليل الكافي على أن المسيحية ستحتفظ فى المستقبل أيضا بقدرتها على الحياة،بل وسوف تتمثل أيضا على أنها قوة حية فى الذهن،تشهد رسالتها التاريخية فى الماضى بعظمتها أبلغ شهادة وأعمقها.

****

وإذا استثنينا نيومان،الذى كان المفكر الوحيد المنتمي إلى الصف الأول من بين رجال"حركة أكسفورد"،فلن نجد إلا شخصية واحدة فى هذه الحركة

كانت لها ميول فلسفية قوية وقدرة على التفلسف- تلك هى شخصية"وليام جوج وورد William Georgoe Ward،(١٨١٢-١٨٨٢).ولقد ساهم وورد،الذى كان ينتمي إلى الجناح الأكثر تطرفا فى الحركة،بدور كبير فى فصل الحركة عن الكنيسة الإنجليكانية،وتم تحوله نهائيا إلى الكاثوليكية حتى قبل نيومان ذاته (فى سبتمبر ١٨٤٥).وقد حاول وورد أن يعبر تعبيرا رسميا دقيقا ومنهجيا عن تلك العناصر التى كانت بالنسبة إلى نيومان كشفا فلسفيا ارتفع من أعماق روحه إلى مستوى التفكير الواضح.ولم يكن وورد أكثر ميلا من نيومان إلى العودة إلى المدرسية لاستمداد الوحى منها؛ولكنه كان أوثق ارتباطا بالاتجاهات الفكرية المعاصرة له،والتى كانت صلته بها متينة،سواء عندما كان يعارض أفكار سائدة فى عصره أو عندما كان ينتفع بمعونتها.وقد عرض برنامجه الديني فى كتابه: " المثل الأعلى لكنيسة مسيحية The Ideal of Christian Church" (١٨٤٤) وهو مؤلف يوازى "تطور المذهب المسيحي"عند نيومان.وقد تضمن هذا الكتاب أقوى،وربما أول،تعبير عن اتجاهات الكثلكة فى حركة أكسفورد،ومن ثم فقد كان يمثل نقطة تحول فى تاريخها.وقد مهد بطريقة قاطعة للانفصال الذى حدث بعده بعام واحد.ولقد كان العامل الذى دفع وورد،وكل من جاروه فى معارضته المتزايدة للبروتستانتية،هو المثل الأعلى للتقوى الزاهدة،وفكرة الحياة المسيحية وقد تحولت إلى الباطن وأصبحت لها قداسة، وهى فكرة استحوذت عليهم تماما.فكان من الطبيعي أن تؤدى بهم هذه المعارضة آخر الأمر إلى تحولهم الصريح إلى هذا النوع من الإيمان،وإلى الكنيسة التى رأوا مثلهم العليا هذه تتحقق على أفضل نحو.وأهم المؤلفات التى عرضت فيها آراء وورد الفلسفية،مؤلفان تاليان أحدهما هو رسالته"فى الطبيعة واللطف الإلهي On Nature and Grace"(١٨٦٠) والآخر سلسلة طويلة من الأبحاث ظهرت فى مجلة"دبلن ريفيو Dublin Review(التى كان هو ذاته

مشرفا على تحريرها)،فيما بين عامي ١٨٦٧و١٨١٢،ونشرت بعد وفاته فى مجلدين عنوانهما"بحوث فى فلسفة مذهب الألوهية **Essays on the Phil. Of Theim**"(١٨٨٤)،وأشرف على طبعها ابنه"ولفردوورد".وتعرض هذه البحوث لذلك الخلاف الضخم الذى تنشب بين حركة أكسفورد والمذهب التجريبي عند جون استورت مل وأفراد مدرسته،بوصفهم أقوى مفكرى ذلك العصر تمثيلا للفلسفة الدنيوية.وهذه البحوث أشبه بطرف مقابل لكتاب مل:"اختبار لهاملتن"،وهى تؤلف فى الوقت ذاته ردا على هجوم مل،بقدر ما كان تفكير وورد قريب الشبه،فى نقاط معينة،من تعاليم المفكر الاسكتلندى هاملتن.

وقد وجه نقد وورد إلى القضية الرئيسية فى الفلسفة التجريبية،القائلة إن كل معرفة لنا مستمدة من التجربة،وأن هذه هى المصدر الوحيد المشروع لليقين والحقيقة.فما علينا،فى رأية،إلا أن نخطو خطوة واحدة نتجاوز بها المعطيات المباشرة للوعي،أعنى أن نتأمل مثلا،بدلا من هذه المعطيات،الأفكار المستعادة التى تمدنا بها التجربة بطريق غير مباشر،لندرك مدى استحالة وجهة النظر المقتصرة على التجربة،أو وجهة النظر "الظاهرية"الخالصة **(PurePhenomeniasm)**كما يسميها وورد فى معظم الأحيان كلما كان بصدد الكلام عن موقف مل.ذلك لأننا فى حالة التذكر لانهتم بالانطباع الحاضر الذى يكون لدينا بحادث ماض،وإنما نهتم بالوجود الفعلى لهذا الحادث فى الماضي.وإن مجرد كوننا نتذكر،لدليل كاف على أن المعارف **(Cognitions)** التى توصلها إلينا الذاكرة ليس لها ضمان فى التجربة المباشرة،بل إن علينا،لكي نفسر الذاكرة،أن نفترض معارف**(Cognitions)** لا يتم اكتسابها بالطريقة التى يقول بها المذهب التجريبي ومثل هذه النتيجة تصدق على كل معرفة يود المذهب التجريبي أن يردها إلى التجربة الخالصة والاستقراء.فعملية المعرفة

Cognition لا تُبنى فقط على ما يجري بالفعل،وإنما تُبني أيضا،وبصفة دائمة، على نوع من المعرفة **Knowledege** لا صلة له بالتجربة،لا بطريق مباشر ولا بطريق غير مباشر،بل هو بالفعل مختلف عنها اختلافا أساسيا.ذلك هو "الحدس"،وليست الموضوعات التى تعرف بواسطته هى المعطيات الظاهرية **(Pheomenal)** للوعى أو مشتقاتها،وإنما هى حقائق أولية ضرورية ذات صحة شاملة،تكون لنا بها بصيرة مباشرة تضفى على هذه الموضوعات وضوحا ذاتيا.وهكذا تؤدي فكرة وورد الأساسية هذه إلى تأكيده أن كل معرفة بشرية لا تبدأ بالتجربة،وإنما تبدأ بحقائق واضحة بذاتها.ومن ثم فهي حقائق موثوق فيها على نحو مطلق،يمكن إدراكها مباشرة،ويكون يقينها كامنا فيها هى ذاتها،وليس مستمدا من أى شيء غيرها.فكل ما تعلن ملكات المعرفة البشرية أنه يقينى على نحو لا يتطرق إليه الشك،يعرف لذلك منذ البداية على أنه ذو صحة مطلقة،واليقين الذاتي هو المعيار الذى نقيس به الحقيقة الموضوعية.ومهما كانت الطرق الأخرى التى نتمكن بها من بلوغ المعرفة، سواء أكانت هذه الطرق تجربة أم ملاحظة أم استنباطات منطقية أم أية طريقة غيرها،فإن المعرفة الحدسية تكون على الدوام مفترضة مقدما،وهى تمثل تمهيدا لا غناء عنه.وبهذه الحقائق التى تُعرف على هذا القدر من الوضوح كان وورد يشيد حصنا ضد هجمات التجريبية السائدة عندئذ، لا يختلف كثيراً عن ذلك الذى شيده فلاسفة المدرسة الاسكتلندية،بل إن مذهبه قد احتل بالفعل مكانته فى التيار الفكري الحدسي القوى الذى أخذت تتجمع وتتلاقى فيه القوى المعارضة للمذهب التجريبي،دون أن تكوّن مع ذلك جبهة واحدة مشتركة،وذلك قبل ظهور الحركة المثالية(بل وبعد ظهورها فى بعض الحالات).وعلى أية حال فإنا نجد،فى هذا الصدد،تقاربا باطنا بين مفكرين من المدرسة الاسكتلندية

(مثل هاملتن ومانسل وماكوش) وبين مفكرى حركة أكسفورد(مثل نيومان وورد)،وتلك الجماعات الأخرى التى كانت أهمها جماعة مارتينو.

على أن المعارض بين المذهبين التجريبي والحدسي أكثر من مجرد نزاع على نظرية المعرفة.فلو تأملناه من منظور أوسع،لوجدناه قائما على التقابل الفلسفي البعيد الأثر،بين مذهب الألوهية **Theism**،والاتجاه المضاد لمذهب الألوهية **Anti- Theism**.ذلك لأن إقامة مذهب الألوهية،الذى كان هو موضوع الاهتمام الرئيسي لوورد،و الذى لم يكن يُقصد من نظريته الحدسية فى المعرفة إلا أن تكون تمهيدا له،كان يعنى بالمثل خصومة عنيفة ضد الاتجاه إلى عدم الاكتراث بالدين لدى الشكاك واللاأدريين،الذين كان معظمهم يرجعون فى الأصل إلى المعسكر التجريبي.وهكذا وقف يناضل ضد صبغ الفلسفة بصبغة دنيوية،وهو الاتجاه الذى رأى أن المذهب التجريبي مسئول عنه أساسا ،ورأى فى مقابل ذلك أن المهمة الحقيقية والأهم الملقاة على عاتق الفلسفة،هى إثبات الدين وإقراره.وهكذا فلم يكن لجميع الجهود التى بذلها فى الميدان النظري من هدف فى رأيه إلا تبرير إيمانه الديني آخر الأمر.وأهم ركن فى هذا الإيمان هو الإيمان بإله مشخص على النحو الذى قالت به التعاليم المسيحية(أى العقيدة الكاثوليكية).وقد كانت براهين وورد الفلسفية على وجود الله متفقة أساسا مع براهين غيره من المفكرين الكاثوليك مثل نيومان،ول.أولى – لا برين **L.Olle Laprune**،وي .كلويتجن **J.Kleutgen**،الذين تأثر بهم تأثرا دائما.ولقد أكد مثلهم بوجه خاص الحجة الأخلاقية وجعلها الأساس الرئيسي لدفاعه عن الدين.غير أنه لم يتمكن،من الوجهة النظرية البحتة،من إيجاد مكان لوجود الله فى فلسفته،من غير أن يخالف سائر مبادئ تفكيره،إلا بقدر ما رأى فى حقيقة وجود الله واحدة من تلك الحقائق الأولية التى تنطوي فى ذاتها على يقين

مطلق،نظرا إلى وضوحها الذاتى.فوجود الله لا تضمنه حقائق التجربة ولا البراهين المنطقية،وإنما تضمنه البصيرة المباشرة فحسب.

وأخير فإن مبدأ الحدس يظل بدوره محفوظا عندما يُطبق على الأخلاق.والواقع أن آراء وورد فى هذا الموضوع،وإن كانت هى النتيجة الطبيعية لمقدماته الخاصة فى نظرية المعرفة،لم تجد التعبير الواضح عنها إلا قرب نهاية حياته،عندما عرف آراء"أولى- لا برين"،أبي الحركة"التجديدية **Modernist**" الذى تأثر وورد تأثرا عميقا ببحثه"فى اليقين الأخلاقي **Delacertitudemorale**" (١٨٨٠)، واستمد منه الكثير مما أعانه على بلورة آرائه الخاصة فى هذا الموضوع. ولقد كانت لمشكلة اليقين الأخلاقى فى نظر وورد كما كانت فى نظر أولى- لا برين"،مكانة رئيسية.وكما أن هناك حقائق نظرية وميتافيزيقية ضرورية،فهناك أيضا استبصارات أخلاقية،لها يقين مطلق نظرا إلى وضوحها الذاتى الملزم .فأفكار الخير والشر والصواب والخطأ والفضيلة والرزيلة،هى أفكار بسيطة تماما،ولا تقبل مزيدا من التشريح او التحليل.فكون خيانة صديقي شرا ينبغي استهجانه لذاته،هو بالنسبة إلى أمر له يقين حدسي محض،ولا يحتاج إلى مزيد من البحث:فهنا أعترف بحقيقة أخلاقية واضحة بذاتها،وبالتالى ضرورية.غير أن الوضوح الذاتى لمثل هذه اليقينيات الأخلاقية يلزمنا بالاعتراف بوضوح ذاتى ثان متضمن فى الأول،وأعنى به كون هذه اليقينيات ترجع فى أساسها إلى وجود الله.ذلك لأن كون مصدر البديهيات الأخلاقية- أى استحسان الخير واستهجان الشر- هو كائن من نوع أعلى،هو بدوره مسألة بصيرة مباشرة.فجذور الأخلاقية ترجع إلى الله بوصفه المشرع الأعظم للمعايير الأخلاقية،وهى فى الوقت ذاته أفضل برهان على ضرورته ووجوده.

وأخيرا،فإن هذا الموقف يلقي ضوءا ساطعا على مشكلة الحرية.ذلك لأن وورد،شأنه شأن معظم ممثلي الأخلاق الحدسية،يجهر بأنه من خصوم الحتمية،وهكذا يجد نفسه في هذه المسألة بدورها متخذا بطبيعته موقف المعارضة من المذهب التجريبي بنظرته الآلية والحتمية.ولقد كان الخصم الأكبر الذى اشتبك معه،فى هذه الحالة أيضا،هو مل.ويرى وورد أن مشكلة حرية الإرادة تتوقف أساسا على مسألة كون الإنسان قادرا أو غير قادرا على مقاومة نزعات الإرادية الطبيعية.ويعتمد وورد،في الإجابة على هذا السؤال،على حقائق التجربة،وذلك على خلاف ما جرت عليه عادته.فهذه الحقائق تثبت أن الكائن الذى وهب عقلا يملك هذه هذه القدرة بالفعل بدرجة كبيرة -أى أنه يستطيع أن يكبح جماح نفسه ويقاوم النزوع التلقائى لإرادته- وأنه بقدر ما تكون له هذه القدرة،تكون أفعاله حرة بحق،بغض النظر تماما عن كونه يمارس هذه القدرة في أية حالة خاصمة أم لا. وهكذا يبدو أن في هذا الالتجاء البسيط إلى التجربة،الذى يصل مباشرة إلى لب المشكلة،برهانا كافيا على اللاحتمية.غير أن للمشكلة وجها آخر:فهى لا تنطوى فقط على الرأى السلبي القائل إن الإرادة"ليست"خاضعة للحتمية في كل أمر،وإنما تنطوى أيضا على الرأى الإيجابي القائل إن الإنسان ذاته مصدر أصيل للنزوع الإرادى أو علة للفعل الإرادى لها استقلالها الذاتى.وعند هذه النقطة تتشابك الخيوط التى تربط بين الأخلاق والدين.فليس هناك سوى منبعين أصيلين من هذا النوع،لتلك العلية التى لا تخضع لحتمية خارجية،هما الإرادة الإلهية والإرادة البشرية.إذ بينما يكون الله،بوصفه العلة القصوى والعليا،هو أصل كل حادث،وبالتالي أصل الإرادة البشرية بدورها،فإن النزوع الإرادي للإنسان لا يخضع مباشرة لحتمية الإرادة الإلهية.بل لقد جعلت قوة الله الخالقة من الإنسان مركزا للنزوع الإرادى قائما بذاته،وقد أضفي الله،بمحض اختياره،على مخلوقه تلك الحرية التى ينفرد

بها وحده،فمنحه القدرة على إحداث الحوادث وبذا يتسنى له أن يتحرر،في حدود معينة،من الارتباط بالله،ويسلك مستقلا عن الإرادة الإلهية.وهكذا فقد تخلى الله،إلى درجة محدودة عن السيطرة على الإرادة والسلوك البشري،وإلى هذا الحد يكون الإنسان حرا،بمعنى أن لديه حرية الاختيار بين الصواب والخطأ،وبين الخير والشر.وهكذا نهتدى إلى حل طبيعي للنقيضة القائمة بين الأخلاق والدين،والتى تثيرها مشكلة الحرية،وهو حل يعترف اعترافا كاملا بالاستقلال الذاتى للعالم الأخلاقي،ولكنه في الوقت ذاته يربط بينه وبين القانون الإلهي.

ويجدر بنا في هذا الصدد أن نشير إلى فرانسيس وليام نيومان **Francis William Newman**(١٨٠٥-١٨٩٧)،وهو الشقيق الأصغر للكردينال،الذى قال بآراء لا تختلف كثيرا عن آراء أخيه الشهير،ولإن لم يكن قد انضم إلى حركة أكسفورد.ولقد كان فرانسيس نيومان كاتبا خصبا غزير التأليف،غير أن مزاجه كان مزاج الباحث الهادئ أكثر منه مزاج المناضل أو الزعيم فى صراع ديني.وكان ضحية شتى أنواع الهواجس.فنسج حول نفسه عالما فكريا خاصا به،دون أن يشعر بالحاجة إلى أية زمالة فكرية مع الآخرين،ودون أن يكون متصفا بما كان يلهم أخاه من انفعال رفيع واقتناع عميق بإيمانه.ولقد كان فرانسيس أقل مكانة من أخيه،سواء فى شخصيته ومن حيث عمق التفكير ووضوحه،وصدق العزيمة،وقوة الإيمان،وإنه لمن عدم التوفيق من جميع النواحي أن يوضع قبل شخصية الكردينال العظيمة،أو حتى أن يوضح إلى جانب"شلير ماخر[1] **Schleiermacher**"(كما فعل

---

(1) فريدرش إرنست دانيل شلير ماخر(١٧٦٨– ١٨٣٤)لاهوتى وفيلسوف ألماني:كان ثائراً ضد الأوضاع التقليدية في اللاهوت والأخلاق ،وأعانته على ذلك صلاته القوية بالكتاب والشعراء الرومانتيكيين.وأهم أفكاره الإيجابية فى اللاهوت (كما عرضها فى كتابه الرئيسي"العقيدة المسيحية")هى القائلة بعدم وجود تعارض بين الدين=

فليدرر Pfleiderer") وقد عرضت أهم آرائه الدينية والفلسفية فى ثلاثة مؤلفات:فى "النفس The soul"(١٨٤٩)،وهو كتاب يتسم بالصدق والحساسية،ويفيض بالحماسة الصوفية فى كل صفحاته،ثم"مراحل الإيمان Phases of Faith"وهو ترجمة ذاتية لحياته وصف فيها تلك الرحلة الروحية التى انتقل فيها من تعاليم المسيحية إلى مذهب ألوهي (theism) منفصل عن جميع الارتباطات الكنسية الإيجابية -وهو مؤلف يوازى كتاب أخيه"دفاع عن حياتى "؛وهناك أخيرا كتابه"الألوهية،مذهبيا وعمليا و Theism. Doctrinal and Practical (١٨٥٨) ، وهو كتاب يتضمن عرضا أكثر منهجية لوجهة نظره اللاهوتية.

ولقد كانت وجهة نظره هذه،مثل وجهة نظر أخيه،فردية وضد العقلية،غير أن فرديته تتركز،على نحو أشد واكثر تحيزا حتى من أخيه،فى العلاقات ذات الطابع الشخصي الكامل،التى تربط بين النفس والله.فالمصدر الوحيد لمعرفة حياة الله هو نفس المرء ذاتها،وهو تلك الحاسة الباطنة التى تكشف لنا الماهية الإلهية،والعضو الذى نتمكن بفضله من الاقتراب من الموجود الإلهي والاتحاد به.وهنا نستطيع أن نلمح تيارا صوفيا قويا،يقترن به رفض كل الوسائط الخارجية للطف الإلهي،وكل،سلطة ملزمة أيا كانت،سواء أكانت الكنيسة والعقيدة،أو سلطة الإنجيل،أو حتى وساطة المسيح.

والركن الوحيد الباقي من الإيمان هو الألوهية الصوفية كما تتكشف وتدرك فى التجربة الحية للنفس.ولكن على الرغم من كل العمق والإخلاص الذى اتسمت به تلك التجربة التى نبعت منها هذه المحالة، فإن هذه المحاولة للوصول إلى مذهب ألوهي منقى من جميع الشوائب تعني فى الواقع أن الجوهر

=والفلسفة والعلم،بشرط أن يتحرر الدين من التبرايرات الميتافيزيقية والأفكار التوكيدية الجامدة ومن أهم آثاره فى ميدان الفلسفة ترجمته لمحاورات أفلاطون،التى أتمها سنة ١٨١٠.

الأصيل للدين قد خُفف أو فرغ تماما.وإن اتجاه فرانسس نيومان ليوحي،على عكس حماسة شقيقه وحيويته،المقترنة بإيمان راسخ بالحياة التنظيمية الفعلية للكنيسة،بأن لصاحبه روحا منعزلة تطرب لعواطفها الخاصة،حتى ليشعر المرء بأن التفكير الديني قد تراجع أمام الأنا الذى يقنع بتأمل نفسه منعكسا فى مرآة ذاتية،وأمام التجربة ذات النوع الذاتى الشخصى المحض.

ولقد رأينا أن للفسلفة الدينية لحركة أكسفورد،كما تتمثل لدى ج.هـ نيومان وو. ج .وورد،سمة بارزة يمكن تسميتها"بالنزعة الأخلاقية**moralism**" وفى هذه النزعة يتمثل الوعى الأخلاقي،بكل تأكيد ممكن،على أنه أساس الدين،بل على أنه معيار حقيقته.فتعاليم حركة أكسفورد تفترض مقدما أن نقطة بداية الدين هى الأخلاق،وأن كل تطور أصيل للوعى الديني ينطوي فى ذاته على السعي إلى الكمال الأخلاقي- وهذا الاتجاه فى الوقت ذاته دليل على مدى تغلغل جذور التراث الإنجليزي فيها.ولقد ظهر نفس هذا الاتجاه،على نحو أوضح وأبرز،فى مذهب آخر هو المثالية الأخلاقية عند مارتينو **James Martineau**

ولقد كان هذا المذهب الأخير بالتأكيد مستقلا عن حركة أكسفورد غير أن الأهداف التى اتجه إليها والميول التى كشف عنها لها بعض الشبه بهذه الحركة،فضلا عن أن تعاليمه الفلسفية بوجه خاص تقترب منها اقترابا وثيقا فى نقاط متعددة.ولقد كان مارتينو،بعد نيومان،هو بالتأكيد أقوى مجدد وباعث لحياة الروح فى مجال الأخلاق والدين من أبناء الشعب الإنجليزي فى القرن التاسع عشر.وهو ينتمي مثل نيومان،إلى الصف الأول من كبار العقول فى العصر الفكتورى.

وتعد فلسفة مارتينو [1]تعبيرا عن اعترافات شخصية عظيمة أكثر مما تعد نظرية مذهبية بالمعنى الضيق.فهي لم تكن نتاجا لأية مدرسة أو اتجاه فلسفي خاص، بقدر ما كانت ثمرة للقوى والحركات العقلية العامة التي أضفت على العصر الفكتوري طابعه وميزاته الخاصة.وبفضل الاتصالات الشخصية والأدبية التي أقامها مارتينو،كان أكثر تغلغلا في هذه الحركة من معظم المفكرين الآخرين في عصره،ولعل من أهم أسباب ذلك طول حياته،التي بدأت من السنة التالية لوفاة كانت،ولم تنته إلا بعد بداية القرن الجديد،واشتمل عمره على حوالى ثلاثة أجيال،وبذلك شهد ظهور وانقضاء عدة تيارات وحركات فكرية مختلفة.ولذا كان تطوره الذهني يرجع إلى فترة أسبق كثيرا من الفترة التي نعرضها هاهنا،إذ يبدأ من العقد الثالث في القرن الثالث الماضي،ثم يمتد طوال جزء غير قليل من مجرى هذه الفترة،ليصل إلى قمته الحقيقية في فترة النضج الكامل الوضاء خلال عمر متقدم كانت له فيه مواهب نادرة والواقع أن الكتب التي جلبت لماريتنو أكبر قدره من الشهرة الفلسفية تكاد كلها تكون منتمية إلى فترة كهولته المتأخرة جدا [2]،ولا توجد قطعا أية حالة أخرى لمفكر وصل إلى أعلى درجات الإنتاجية الخلاقة فيما بين سن الثمانين والتسعين من

---

(1) جيمس مارتينو(١٨٠٥–١٩٠٠) اشتغل قسيسا في الكنيسة التوحيدية Unitarianمن ١٨٢٨ إلى ١٨٤٠،وعمل أولا في دبلن، ثم في ليفربول،وأخيرا في لندن واشتغل من ١٨٤٠ إلى ١٨٨٥ أستاذا في "نيوكوليدج New College"بما نشستر وقد نقلت هذه الكلية في ١٨٥٣ إلى لندن فشغل أولا كرسي الفلفسة والاقتصاد السياسي،ثم كرس الفلسفة الأخلاقية والدينية منذ ١٨٥٧،ثم أصبح عميدا للكلية منذ عام ١٨٦٩:وأهم مؤلفاته العديدة هي:"أنماط من النظرية الأخلاقية Types of Ethical Theory(في مجلدين،١٨٨٥،الطبعة الثالثة ١٨٩١)؛ثم "دراسة للدين Astudy of Religion(في مجلدين،٨٨٨،الطبعة الثالثة ١٩٠٠)؛ثم "محور السلطة في الدين The Seat of Authority in Religion(١٨٩٠.الطبعة الثالثة ١٨٩١)،فضلا عن مجموعة من "المقالات والتعليقات والخطب Essays, Reviews& Addressesفي أربع مجلدات،١٨٩٠–١٨٩١).

(2) ليس هذا صحيحا كل الصحة.فكتاباته الفلسفية الرئيسية لم تنتشر إلا بعد ان اعتزل عمادة الكلية،غير أن محتوياتها كانت تؤلف مادة محاضراته،قبل ذلك بسنوات عديدة .[الناشر]

عمره.وإلى هذا الحد تكون أعمال مارتينو وتأثيره منتمية أساسا إلى الفترة موضوع البحث فى هذا الجزء من كتابنا،وإن يكن إنتاجه الفكرى قد بدأ فى فترة أسبق بكثير.

وترجع الأهمية الخاصة لتطور مارتينو،من حيث هو فيلسوف،إلى أن هذا التطور يعكس السمات المميزة لثقافة عصره فى مجموعها.وقد عرض هذا التطور فى مقدمته لكتاب"أنماط من النظرية الأخلاقية".فقد تأثر بعمق،فى شبابه ورجولته المبكرة،بطريقة التفكير التجريبية والحتمية التي كانت سائدة فى البيئة الوثيقة الصلة به،وأصبح على التوالى من الأتباع المخلصين لتعاليم كل من لوك،وهارتلى،وكولينز،وإدواردز،وبريستلى،وبنتام،وجيمس مل.ولكن حتى فى ذلك الوقت كانت تطرأ على ذهنه من آن لآخر شكوك حول صحة هذه المذاهب،وإن تكن صداقته الوثيقة لمل الابن قد خففت من شكوكه مؤقتا.ولكن بدأ يحدث داخله تحول عميق،انتهي بصورة مؤقتة عام ١٨٤٠،وأدى إلى انشقاقه صراحة عن نمط التفكير الذى كان يقبله من قبل.وكان من الواضح أن هذا التغيير قد حدث نتيجة لنمو باطن أكثر مما حدث نتيجة لمؤثرات خارجية.فقد كشف له تأمله العميق فى مشكلات التجربة الباطنة عن عامل لم يكن قد لاحظه حتى ذلك الحين،وهو وظيفة الذهن،المستقلة بذاتها،فى الإدارة والمعرفة،والتى تنطوى على شىء مختلف ومستقل عن مجرد تغير الظواهر والنوازع وتعاملها،وتظل خلال هذا التغيير محتفظة بهوية ثابتة.وكانت مشكلات الوعى الأخلاقي هى التي تشغله أكثر من غيرها.فقد بدأ يدرك المعنى العميق لأفكار مثل المسئولية،والذنب،والجدارة،والواجب،وأصبح وجها لوجه إزاء مسألة احتمال وجود عالم مثالى لما ينبغى أن يكون، من فوق كل موجود تجريبى، واحتمال كون هذا العالم المثالي هو الذى يستطيع أن يمده بوجهة النظر التي يمكن من خلالها فهم المعنى الحقيقي للإرادة البشرية وللسلوك

البشري فالمذهب الطبيعي Naturalism لم يمكنه من تقديم إجابة على هذه الأسئلة المحيرة،ولذلك تخلى عن تلك النظرة إلى العالم،التى تؤكد أن كل حادث باطن،لا كل حدث ظاهر فحسب،يخضع لقانون عليّ دقيق.ثم أدى به الاختبار النقدى لمشكلة العلية إلى مراجعة دقيقة للمذهب الذى سبق له قبوله،ومهد الطريق للكشف الذى أصبح فيما بعد من السمات الرئيسية لتفكير مارتينو.

وهكذا كان مارتينو قد تمكن،عندما بلغ سن الأربعين،من التغلب على المذهب الطبيعي فى نقاط أساسية معينة،غير أن تحوله التام إلى المثالية كان نتيجة اطلاعه المباشر على الفلسفة الألمانية،وإعجابه بها،أثناء فترة للدراسة فى برلين فى شتاء ١٨٤٨-١٨٤٩.ولقد رأى هو نفسه،عندما بلغ الشيخوخة،أن هذه التجربة كانت لها أهمية عظمى فى تطوره الذهنى.فتحدث عن"ما يمكن أن يقال عنه إنه تعليم ثان تلقيته فى ألمانيا"سار فيه "بإرشاد سديد من المرحوم الأستاذ ترندلنبرج **Trendelenburg** قبل غيره"،ووصف تأثير هذه التجربة بأنه"ميلاد روحي جديد".على أن هذا الاتصال بترندلبنرج،شارح أرسطو المشهور،الذى حضر مارتينو محاضراته فى المنطق وتاريخ الفلسفة،لم يمده بأى مذهب فلسفي تام الإعداد كان يستطيع أن يتخذه لنفسه بأكمله،ولم تكن ميتافيزيقيا ترندلنبرج بأسرها مقبولة لديه.وإنما كانت نتيجة هذا اللقاء هى أنها أمدته لأول مرة بفهم عميق للتطور الكامل للتفكير الفلسفي منذ العصر اليونانى القديم حتى الفلاسفة الألمان المحدثين،فتمكن بذلك من أن يلمح الارتباطات الباطنة والقوى الروحية الفعالة فى جميع المذاهب الماضية العميقة،ومن أن يجمعها كلها سويا.وعلى هذا النحو حصل ما لم يكن لديه من قبل،أى على ذلك العتاد العقلي الذي تمكن بفضله من أن يجمع فى وحدة فلسفية واحدة بين مختلف الأفكار النظرية والأخلاقية والدينية التى كانت تدور فى رأسه وتكافح من أجل التعبير عن نفسها تعبيرا واضحا.وكتب هو ذاته من برلين(فى ٢٥ فبراير

١٨٤٩)يقول :"إن محاضرات ترندلنبرج فى تاريخ الفلسفة قد لبت حاجاتى تماما،فلم تعرض علىّ مذهبا.وإنما أمدتنى بمرشد أمين لمصادر المذاهب اليونانية القديمة والألمانية الحديثة،وأتاحت لى على أفضل وجه فرصة لإعادة النظر فى آرائى الخاصة وتصويبها".(حياة جيمس مارتينو **Life& Letters of James Martineau** من تأليفه ج.درموند **J. Drummond**وك .ب.أبتن **C.BUpton**.المجلد الثاني،ص ٢٣١) وهكذا لم يكن ذلك حافزا له على إعادة دراسة كتابات أفلاطون وأرسطو فحسب،بل أيضا على التعمق فى الأفكار الزاخرة للمثاليين الألمان،ولا سيما كانت وهيجل،اللذين بدأ الغموض ينقشع عن كتاباتهما لأول مرة،كما صرح هو ذاته.ولقد كان هذا التوضيح المتبادل للمذاهب الفكرية الألمانية عن طريق المذاهب اليونانية،ولليونانية عن طريق الألمانية،هو الذى أدى إلى ظهور الكشوف الفكرية الجديدة التى تجمعت لتكوّن فلسفة مارتينو الخاصة.والتى لم تعرض مع ذلك عرضا ناضجا إلا بعد جيل أو أكثر.ومن ثم فإن هذه الفلسفة لا تنتمي إلى أية مدرسة فكرية بعينها،وإنما هى تجمع فى ذاتها العناصر الرئيسية للتفكير المثالي فى كل الأوقات وبين جميع الشعوب،على نحو ما يتمثل فى المذاهب الدينية(ولا سيما المسيحية) وفى المذاهب الفلسفية.فالواقع أن التعاليم الدينية والمسيحية كان لها،فى تشكيل تفكير مارتينو،دور لا يقل عن دور النظريات الفلسفية،وكانت مصدرا لقوة متجددة على الدوام فى صياغة نظرته العامة إلى العالم.

وهكذا فإن مارتينو قد أعاد بناء طريقته الخاصة فى التفكير من أساسها بعد اتصاله المباشر بالفلسفة الألمانية قبل فترة من بدء الحركة المثالية الجديدة فى العقد الثامن من القرن الماضي،وقد أفاده المفكرون اليونانيون فى عملية التجديد هذه مثلما أفادوا تلاميذ كانت وهيجل فى أكسفورد فيما بعد وهكذا استبق بشخصه،تطور الفلسفة الإنجليزية بحوالى عشرين عاما،ولكنه ظل فى البداية

شخصية منعزلة،فكان عاجزا عن أن يبدأ من ذاته حركة فكرية جديدة،أو أن يهتدى إلى حركة ينضم إلى صفوفها.وكان سبب هذا الافتقار النسبي إلى التأثير مزدوجا.ذلك لأنه لم يكن قد صاغ التعاليم التى اتخذت قواما محددا فى ذهنه على شكل منهجي فى مؤلف رئيسي،وإن يكن قد عبر عنها فى كتابات صغيرة كانت تظهر من آن لآخر؛ولم يكن هناك بيئة لديها الاستعداد العقلي لتلقيّ آرائه وتقبلها،على نحو ما أصبحت جامعة أكسفورد فيما بعد.وعندما بدأت حركة إحياء كانت وهيجل فى أكسفورد فيما بعد،وسارت فى طريقها الظافر،استقبل مارتينو وتلاميذه فى البداية الحركة بأعظم الترحيب،إذ شعروا بأنها قريبة كل القرب من نظرتهم الخاصة.وحاز جرين بوجه إعجاب مارتينو وجمعت بين الرجلين صداقة أفاد منها كلاهما.ولقد وجدا أساسا مشتركا لجهودهما الفلسفية،ليس فقط فى نقط الالتقاء المتعددة التى تميزت بها نظريتاهما،بل أيضا فى ذلك الاهتمام بالدين،الذى كان يتميز به الأنصار الأولون لمذهب أكسفورد المثالي،مثلما كان يتميز به مارتينو.وفضلا عن ذلك فإن اشتراكهما فى محاربة نفس الأعداء-أعنى الاتجاهات المادية واللاأدرية والمذاهب الطبيعية **Naturalistic** السائدة فى ذلك العصر،قد جمع بينهما فى تحالف واحد.ولكن العلاقات الطيبة التى تميزت بها السنوات الأولى اهتزت فيما بعد على نحو ملحوظ،ووجد مارتينو ومن يماثلونه فى التفكير أنهم يقفون موقف المعارضة الشديدة من المثاليين،ولا سيما الهيجليين الأوائل.وكان قوام الاختلافات بينهما هو،من جهة،ذلك الفارق الأساسي بينهما فى طريقة معالجة مشكلتى الحرية والشخصية(وهما أهم المصادرات فى مذهب مارتينو)،ومن جهة أخرى ذلك الاتجاه المتزايد إلى صبغ التفكير بصبغة دنيوية لدى المذاهب المطلقة عند الهيجليين المتأخرين.وفى مقابل ذلك التقت تعاليم مارتينو فى نقاط متعددة مع أولئك المثاليين المحدثين الذين كانوا يمثلون مذهبا"تشخيصيا **Personalist**

"،والذين كانت وجهة نظرهم أقرب على لوتسه Lotzeمنها إلى هيجل- ومن أمثلــة هــؤلاء المثــاليين المحــدثين،برنجل باتيــسون . Pringle Pattison،راشدل Rashdall،وسورلىSorley . والواقع أن فلسفة مارتينو فى مجموعها قريبة فى نواح عدة من فلسفة لوتسه،وكانت لها فى إنجلترا رسالة مماثلة لرسالة لوتسه فى ألمانيا.

وعندما نشرت على الملاء،فى العقدين التاسع والأخير من القرن التاسع عشر،مؤلفات مارتينو المذهبية الكبيرة(وهى "أنماط من النظرية الأخلاقية "،ودراسة للدين""ومحور السلطة فى الدين")أثارت اهتماما كبيرا،ولقيت ترحيبا حارا،ولا سيما من خارج أوساط الفلاسفة المحترفين.ولكنها جاءت أكثر تأخرا من أن تكون مفرق طرق فى تاريخ الفكر الإنجليزى.ذلك لأن الحركة المثالية المحدثة كانت قد اكتسب منها قصب السبق،ولم تعد لهذه الكتابات الأهمية التى تمكنها من أن تكون قوة تدفع الفكر إلى الأمام،وإنما استطاعت فقط أن تعيد تثبيت ودعم مواقف تم التعبير عنها بكل دقة قبل ذلك بسنوات عدة.ولم يكن تأثيرها راجعا إلى المضمون الفعلى لما نشرته من تعاليم،بقدر ما كان راجعا إلى كونها وصية أدبية لزعيم مشهورا اكتسب احتراما عميقا،وشاهدا على شخصية أخلاقية رفيعة عاشت بقوة الذهن وعلمت الناس كيف يعيشون بها.

ولقد كانت أهم الميادين التى امتدت إليها قدرة مارتينو واهتمامه الفلسفي هى الأخلاق وفلسفة الدين،ولم تكن معالجة المشاكل النظرية الخالصة فى نظرة غاية فى ذاتها،وإنما هى وسيلة تمهد لفلسفته الأخلاقية والدينية وتدعمها.لذلك ألحق مناقشة هذه المشاكل ببحثه فى طبيعة الدين(فى المجلد الأول من "دراسة فى الدين")،ولم يكرس لها كتابات خاصة.وكانت المشكلتان اللتان أبدى بهما اهتماما خاصا هما مشكلتا المعرفة والعلية.ولن نناقش هنا أولى

هاتين المشكلتين،إذ لم يكن فى معالجة مارتينو لها من جديد،أما نظرية العلية فتمهد الطريق مباشرة للمشاكل الميتافيزيقية الكبرى.

فالعلية تعنى أولا العلاقة بين عاملين،العلة والمعلول.وتبعا للنظرية السائدة،التى تمثلها المذاهب الطبيعية**naturalistic**التى تسود التفكير العلمي تماما،فإن العملية العلية تحدث فى عالم الظواهر.فالعلة والمعلول معا ظاهرتان تربطهما سويا علاقة تسلسل وارتباط ضرورى،بحيث تسبق العلة والمعلول فى الزمان وكأنها هى التى تبعثها.والعاملان معا متجانسان تماما،ولهما نفس الطابع الوجودى.وهكذا فإن العلة هى التعاقب الزمنى للظواهر المرتبطة تبعا لقانون ما.ونتيجة ذلك هى نظرية الحتمية،أى كون كل حادث داخلى أو خارجي متحددا تماما تبعا لقانون علىّ،تخضع له الإرادة البشرية بدورها خضوعا تاما.

وفى مقابل هذا التفسير للعلية،يؤكد مارتينو أن العلة تتسم بطابع الشيء فى ذاته؛فهي ليست ظاهرة ضمن سائر الظواهر،وإنما هي قوة إنتاجية أصلية. والمعلول لا يتلو منها بمجرد التعاقب العلي فحسب،بل إن العلة تنتجه وتولده.وهكذا يصبح معنى العلية هو التوليد أو الإنتاج،أي العلة تصبح لا متجانسة مع المعلول.وأساس كل المظاهر ذاتها لا يكون فى العالم الظاهري،وإنما فى عالم لا ظاهري للعلل المنتجة. وينتقل مارتينو بعد ذلك إلى محاولة إثبات أن العلة الحقيقية الوحيدة التى نعرفها هى فاعلية الإرادة،وإن ماهية العلية هى إذن هوية مع الإرادة.غير أن الإرادة تتمثل أولا،وقبل كل شيء فى ذات المرء نفسه أو فى الشخصية الإنسانية. ففى تأكيدى لإرادتى أكون على وعى تام بذاتى بوصفها قوة قادرة على إحداث ظواهر،وعلة أصيلة قادرة على تغيير عالم الظواهر ولكن،على حين أن القوة الناتجة عن فعل الإرادة هى شر ضرورى لمثل هذا الاختيار،فليس فيها هى وحدها ما يوضح سبب تغيير معين دون غيره؛ومن ثم فإن ماهية فعل الإرادة إنما تنحصر،لا في مجرد فيض القوة،

وإنما فى قدرة الإرادة على اختيار طريقة معينة للسلوك من بين طريقتين أو اكثر من طرق السلوك المتاحة لها،وفى أن تستقر على هذه الطريقة وتوجه إليها تلك القوة التى تطلقها والتى تحدث التغيير.وبهذا المعنى لا تكون العلية إلا تعبيرا عن إرادة،ولكن من الواضح أن إرادة الإنسان لا يمكن أن تكون هى العلة الوحيدة فى العالم بأكمله.فهناك من فوقها الإرادة الموضوعية أو الكونية،هى ليست إلا إرادة الروح الإلهية التى خلقت العالم وتحدث فيه كل تغير فيما عدا ما يقع فى النطاق الضيق المخصص للنشاط البشري.وهكذا فإن الحقيقة الأساسية للعالم هى الإرادة بمعنى الممارسة الحرة للعلية،ويغدو العالم أو الطبيعة مظهرا للإرادة العليا للروح الإلهية.

وهكذا فإن المصادرتين الكبريين اللتين تبنى عليهما نظرية مارتينو فى العلية،والدعامتين الهائلتين اللتين يرتكز عليهما بناؤه الميتافيزيقي،هما مصادرة حرية الإرادة البشرية والإيمان بسلطة الله.فالأولى هى محور نظريته الأخلاقية،والثانية لب فلسفته فى الدين.ترتبط بالإيمان بألوهية المبدأ الأعلى فكرة تجسده فى عالم الطبيعة وفى النفس البشرية معا.كما ترتبط بمصادرة الحرية فكرة وحدانية النفس البشرية وفرديتها الأصيلة وقيمتها اللانتاهية،وتضاف إلى هاتين أخيرا مصادرة ثالثة هى الإيمان بعدم فناء الروح البشرية وببقائها فى حياة مقبلة دائمة.

وهكذا يتوقف مذهب مارتينو تماما على فكرته عن الحرية الأخلاقية-ومعها فكرة الشخصية المستقلة الشاعرة بالمسئولية،والموهوبة عقلا؛فالشخصية الأخلاقية حرة،لا بالنسبة إلى عالم الحوادث الطبيعية فحسب،بل بالنسبة إلى إرادة الله أيضا.أذ على الرغم من أنها تشارك فى الروح الأزلية التى خلقتها والتى تكون حية فيها،فإن هذا لا يستتبع فقدانها لاستقلالها ولاكتفائها الذاتي الأساسي.ومع ذلك فليست حريتها ملكا أصليا لها،وإنما تضفيها عليها الإرادة

الإلهية .وهبة الحرية هذه هى التى تمكن الشخصية الإنسانية من الاختيار بين السبل الممكنة للسلوك،وبالتالى من الاضطلاع بالمسئولية الكاملة عما تفعل.وعلى هذا النحو لا يكون ثمت قيد على الإرادة الإلهية ولا على البشرية:فالله قد خلق العالم البشري بحريته ووهبه حرية،حتى يتمتع الإنسان، بقدر ما هو شخصية أخلاقية،بحرية تجعله مستقلا عن الإرادة الإلهية.وهكذا يتميز المجالان البشري والإلهي،تميزا واضحا،وبفضل هذا الانفصال بين الإنسان وبين الله ينسجم استقلال المتناهي مع الطابع المطلق للموجود اللامتناهي،ويتم التوفيق بين مذهب الإلوهية **Theism**وبين مذهب اللاحتمية **Indeterminism**.والثمن الذى يدفع مقابل ذلك هو بطبيعة الحال قبول الثنائية التى تسود المذهب بأسره،ولا تقتصر على الثنائية الأصلية بين الإنسان والله،وإنما تميز تفكير مارتينو فى مجموعه بما فيه من تفضيل للمتقابلات المطلقة،وللخطوط الفاصلة القاطعة والتقسيمات الفرعية المتميزة.

ولعله قد اتضح الآن أن هذا المذهب مضاد تماما لمذاهب الهيجليين المطلقة(**absolutist**)،ومن هنا ندرك سبب ذلك العنف الذى حارب به مارتينو وأتباعه نمو المثالية الفلسفية.ففى رأى مارتينو أن المذهب الهيجلي،على الرغم من استخدامه الدائم للفظ الحرية.لم يكن فى مجموعه إلا حتمية مقنعة،تنطوى على اختفاء"الشخصية"التى ادعى هذا المذهب أنه يقدّرها،فى"غياهب المطلق".ولم يكن فى وسعه أن يرى هذا "المطلق" إلا إطارا ميتافيزيقيا مجردا معقدا،توضع فى مقابله الشخصية الحية العينية للمطلق الإلهي.وفى الوقت ذاته أحس بنفوز من ميتافيزيقا برادلى،لأنها قد فتحت الباب،فى رأيه،لمذهب شمول الألوهية والصوفية،وبذلك أزالت كل الحدود التى رأى ذهنه الهادئ الصريح ضرورة رسمها.

أما مذهب مارتينو الأخلاقي.كما عرضه فى"أنماط من النظرية الأخلاقية"،فهو ثمرة دراسة شاملة لمختلف النظريات التى يكشف عنها تاريخ الفلسفة الأخلاقية.وإن هذه المحاولة الطريفة لوضع مذهب للأنماط الأخلاقية لتشبه من بعض الأوجه المنهج الذى سار عليه سدجويك،وإن كانت قد أدت إلى نتائج مخالفة تماما.فهو يقسم المذاهب الأخلاقية أولا إلى فئتين رئيسيتين:مذاهب نفسانية ومذاهب غير نفسانية،وأساس التقسيم هو كون المسلمات الأخلاقية الأساسية يتوصل إليها،من جهة،من الداخل – عن طريق المعرفة الذاتية – ومن هناك تمتد لتأتى بتفسير للعالم الموضوعي،أو كونها تسير فى الطريق وفى هذه الحالة الأخيرة تكون هناك مجموعتان فرعيتان،فى إحدهما يكون أساس المشكلة الأخلاقية البشرية فى افتراض كيانات ميتافيزيقية،وفى الأخرى يكون فى مجرد الظواهر وقوانينها.وتسمي الفئة الأولى من هاتين الفئتين الفرعيتين باسم النظريات الميتافيزيقية(التى تتشعب إلى المتعالية **transcandental** عند أفلاطون والباطنة أو الكامنة **Immanent** عند ديكارت ومالبرانش واسبينوزا)،أما الفئة الثانية فهى الفيزيائية،التى يعد كونت أهم ممثلها.كما تقسم الأنماط النفسانية من النظريات إلى نفسانية ذاتية **idiopsychological** ونفسانية غيرية **heteropsychological**. فالأولى تقوم على حدس الوعى الأخلاقي الفردى،والثانية على ملكة نفسية غير هذه.وهذا النمط النفسانى الغيري قد يتخذ بدوره ثلاثة اتجاهات،يستمد فيها ماهية الحقيقة الأخلاقية من الحس أو من العقل أو من التجربة الجمالية.وتنتمي إلى الفرع الأول من هؤلاء كل أخلاق للذة(ويمثلها على الأخص أبيقور وبنتام)،سواء أكانت نفعية أم تطورية.ويمثل النوع الثانى،الذى يسمي"الأخلاق الذهنية **dianoetic**"،كل من كدوورث **Cudworth** وكلارك **Clarke** وبرايس

Price؛أما النوع الثالث،أى الجمالي،فيتمثل فى شافتسبري وهتشون.أما نظرية مارتينو الخاصة،فهى تلك التى تتخذ المنهج"النفسانى الذاتى".

وليس من الممكن تحديد الأصول التاريخية لهذه النظرية بدقة.وقد أشار مارتينو ذاته إلى صلتها الوثيقة ببطلر من جهة،وبكانت من جهة أخرى،وليس ثمت شك فى أنه يدين لهذين المفكرين بأكثر ما يدين به لأي مفكر غيرهما.فاتفاقه مع بطلر ينصب أساسا على منهجه، أما اتفاقه مع كانت فيتعلق أساسا بمضمون تفكيره .وهناك مؤثرات أخرى أقل أهمية هي صلاته بالمدسة الاسكتلندية كما يمثلها ريد وهاملتن (بل والمفكرون الأخلاقيون الاسكتلنديون الأقدم عهدا أيضا)،وهي مؤثرات أولاها النقاد الأهمية الأولي ، وإن لم يكن في وسعنا أن ننكر أن العامل الحدسي ،وفكرة الوضوح الذاتي لأحكام القيم الأخلاقية ،وهي عناصر تلعب دوراً كبيراً في نظرية مارتينو ،تشير إلى مؤثرات اسكتلندية . وأخيراً ينبغي ألا ننسى أن المصدر الذي كان مارتينو يستمد منه على الدوام بصيرة متجددة هو الأخلاق المسيحية كما عرضت في "موعظة الجبل **sermon of the mount** ".

ولقد اتخذ مارتينو بدايته من الوعي الفردي أو التجربة الباطنة التي تكون لنا على أساسها بصيرة مباشرة بالحقائق والصفات الأخلاقية .وهكذا فإنه يفترض مقدما حاسة أخلاقية أو ملكية أخلاقية خاصة تختلف أساسا عن كل ملكة أخرى (كملكة العقل أو الحس الجمالي) .

وهو في هذه المسلمة الرئيسية يتفق أساسا مع بطلر وفكرته في الحاسة الأخلاقية .ونحن نطلق على هذا الموقف الأخلاقي اسم المذهب الحدسي،الذي يمكن أن يعد مارتينو واحداً من أهم ممثلية المحدثين وإذن فالحقيقة الأخلاقية الأساسية إنما تكون في أن لدينا ،بوصفنا بشرا ،نزوعا لا يقاوم إلى استحسان أشياء معينة واستهجان أخرى ،وإصدار أحكام مطابقة عليها.

وإنه لواضح على التوأن موضوعات تقديراتنا واستنكاراتنا الأخلاقية هي أشخاص لا أشياء،وهذا يؤدي إلى الحدس ،الكامن من وراء كل فكرة أخرى ،والقائل إن كل تقويماتنا الأخلاقية موجهة دائما إلى البواعث الباطنة للفعل لا إلى نتائجة الخارجية .الواقع أن مارتينو يركز اهتمامه كله على الباعث الباطن ،بينما النتيجة الخارجية ،مهما كان من خيريتها ،لا تكون لها أبدا صلة بأخلاقية الفعل ،وإنما ينبغي أن ينظر إليها فقط من حيث إنها علامة أو شاهد على البواعث الباطنة للفعل . فإذا كنا نعترف بالقيمة الأخلاقية للباعث على الفعل فقط ،فمن الواضح أنه لابد أن ينشأ كل حكم أخلاقي من ملاحظة بواعثنا الباطنة ،وأن تكون جذوره متغلغلة في التجربة الباطنة أو الوعي الذاتي .وهذه هي نقطة البداية الوحيدة التي يمكننا منها أن نصل إلى أحكام تقويمية على سلوك الآخرين :إذ نطبق على هذا السلوك بالتمثيل ،نفس الإجراء الذي طبقناه من قبل على أنفسنا. وهكذا لا تتكشف الحياة الأخلاقية إلا في مجال الإرادة ،وليس ثمة أفعال لها أي معني بالنسبة إلى الأخلاق سوى الأفعال المنبعثة عن الإرادة .

ولكي يزيد مارتينو فكرته هذه إيضاحا، يميز بين (التلقائيات **Spontaneities**)و (الإيرادات **Volitions**) .ففي السلوك التلقائي لا نكون عادة مدفوعين إلا بدافع واحد، أما السلوك الإرادي فينطوي على دافعين على الأقل. فوجود كثرة من البواعث الملزمة هو الشرط الأساسي للحكم الأخلاقي،ولابد أيضا أن تظهر هذه البواعث في آن واحد، لامتعاقبة .غير أن الذات لايمكن أن تقتصر على أن تكون الساحة التي تقتحمها البواعث وتتقاتل فيها على السيطرة ،بل إن هذه البواعث إنما هي مجرد إمكانيات متاحة للذات،التي يكون لها وحدها البت فيما سيؤخذ به من بينها. فالذات لابد أن تكون هي المسيطرة على البواعث الملزمة،لا خاضعه لها .والحكم الأخلاقي يتوقف قيامه أو سقوطه على وجود قدرة انتقائية لدى الذات ،تمكنها من البت بين

إمكانيتين أو أكثر ،ومن هنا كان لابد أن تتوافر الحرية للذات في اختيارها بين البواعث ،(فإما أن تكون الإرادة الحرة حقيقة، وإما أن يكون الحكم الأخلاقي وهما).

وتكوّن فكرة البحث في البواعث الأساسي لمصادرة حرية الإرادة. فإذا كان للإرادة الحرية في الأخذ بهذا الباعث ورفض غيره، وإذا كانت لدي المرء،بالتالي، القدرة على التصرف في ظرف معين على نحو مخالف لذلك الذي تصرف عليه فعلا، فلابد أن تواجهنا مسألة البحث فيما إذا كان ثمة نظام معين أن ترتب به البواعث ،على نحو يبرر الأخذ بهذا الباعث أو ذاك في كل حالة خاصة. ويري مارتينو أن مثل هذا النظام موجود .ففي وسعنا أن نتأمل بواعث الفعل من وجهتي نظر مختلفتين،تبعا لما في كل منهما من قوة كامنة من جهة، ومن سمو أو جدارة من وجهة أخرى. وعندئذ نقول إن من يستسلم لأقوى الدوافع يسلك سلوك الحريص **Prudent** ، على حين أن من يطيع أسمى هذه الدوافع يسلك بدافع الواجب ،إذ أن التقدير الأخلاقي يتوقف على قيمة الباعث ،بينما يتوقف التقدير الحريص على قوته ،لأن الأول في أساسة شامل ثابت ملزم للجميع، بينما الثاني فردي متغير تبعاً للأشخاص والظروف.

ويعرض مارتينو بعد ذلك بالتفصيل نظرية في بواعث السلوك ،فيصنفها ويعددها بدقة ،تبعا لمبادئ في التقسيم مطبقة بطريقة منهجية. وهو يقوم بمحاولة رائعة لتفسير ميدان البحث هذا بأكملة وبكل نواحية، ولبعث النظام والتناسق فيه. وهنا يصادف المرء كثيراً من الملاحظات النفسية العميقة ،غير أن المناقشة تكشف أيضا عن نزوع واضح لصاحبها إلى التقسيمات والتصنيفات الشكلية ،مما يؤدي في حالات كثيرة إلى التعسف في إدخال الظواهر في الإطار المنطقي .وهو يختم هذا البحث بوضع سلم أخلاقي للقيم، نستطيع أن ندرك منه على الفور مكانة الباعث الذي يدفع إلى هذه القيم. وهو يشمل ثلاثة عشر

مستوي،في أدناها توجد الانفعالات المسماة بالثانوية ،كحب الانتقام Vindictiveness والميل إلى اللوم Censoriousness والريبة Suspiciousness ، وفي أعلاها عاطفة أساسية هي العطف Compassion ،وشعور أساسي هو التبجيل Reverence . وهكذا كان مارتينو ،مثل جيته، يري في هذا الأخير تاجا للشخصية الإنسانية وكمالا لها.

ويعد هذا الجزء أهم أجزاء النظرية الأخلاقية عند مارتينو وأكثرها أصالة .وفيه كما في غيره، يظهر طابعها الحدسي بوضوح، إذ إن الترتيب الموضوعي لمكانة القيم الأخلاقية يرجع في أصله إلى الوعي الأخلاقي الخاص أو إلى الحاسة الخلقية ،التي نستطيع عن طريقها أن ندرك بوضوح ذاتي مباشر، ويقين حدسي كامل تدرج قيم البواعث من الأعلى إلى الأدني ،والمواضع المختلفة للبواعث الخاصة في سلم القيم. ولا يظهر هنا أي دور للاعتبارات النظرية وعوامل الاستدلال العقلية والمقارنة ،إلخ وإنما يقتصر ذلك على وعينا الباطن بالقيمة الأخلاقية ،وهو وعي يقدم إلينا كلما ازداد دقة ورفاهة، معيار أدق وأوثق، يطبق على قرارتنا الخاصة،وكذلك في الحكم على سلوك الآخرين. ومن الطبيعي أن مارتينو كان مضطراً إلى الاعتراف بأن العملية الحدسية لا تكون صحيحة تماما إلا بالنسبة إلى الحالات التي تكون فيها البواعث بسيطة غير معقدة ،أما حين يكون الموقف أكثر تعقيداً ،فقد يحتاج الأمر إلى تصحيح لاستبصارنا الأصلي بالقيمة ،عن طريق عملية تفكير انعكاسي.وهو يحدث في هذا الصدد عن وعي(شبة حدسي) أي وعي يتم بالتأمل العقلي ولكنه يؤكد بشدة، على أية حال. أن هناك سلما متدرجا لمبادئ الفعل، يتيح تحليلاً مقارنا للبواعث والقيم الأخلاقية، كما يؤكد أننا نحمل في ذاتنا هذا السلم،ونستطيع أن نقرأ درجاته مباشرة ويستتبع هذا أن يكون كل حكم أخلاقي ذا طابع مقارن فليس في وسعنا أن نكتفي بالقول إن هذا السلوك أو ذاك صواب

أو خطأ ، خير أو شر ،بل إن كل ما يمكننا أن نقوله هو أنه أفضل أو أسوأ نسبيا من سلوك آخر كان للإرادة نفس القدرة على اتباعه.وعلى ذلك فمن الواجب تقدير الفعل بأنه خير عندما يكون ناتجاً عن باعث أعلى ،وفي الوقت الذي يوجد فيه أيضاً باعث أدني. ولكن لما كنا نحمل في ذاتنا وعيا بالدرجة النسبية لقيمة باعثين يتعين علينا الاختيار بينهما ،فإن فينا من الأصل التزاما باختيار الباعث الأعلى .ويطلق مارتينو على هذا الاسم، القانون الأخلاقي للمبادئ أو الالتزام **Canon of Principles or Obligation** وهو يميزه من القانون الأخلاقي للنتائج **Canon of Consequences** فالأول يقدم إلينا (المعيار الأخلاقي الحقيقي لتحديد ما هو صحيح في الحالة التي نكون إزاءها)،والثاني يقدم إلينا (المعيار العقلي لتحديد حكمة السلوك).(والأول كاف لتقدير الشخصية،أما إذا شئنا تقدير السلوك فمن الواجب تكملته بالثاني). غير أن للأول في كل الأحوال مكانة تعلو على الثاني إذ إن الاكتفاء بمراعاة نتائج الفعل من أجل الصالح العام لا ينطوي في ذاته على إلتزام أخلاقي- وهي نقطة يؤكد هامار تينو ويعترض بها على سدجويك- لأن الالتزام إنما ينشأ من وجود صراع بين البواعث تتضح فيه القيمة العليا للغيرية منها. وهكذا يتعين علينا دائماً أن نرجع إلى بواعث الفعل قبل الانتقال إلى تقدير نتائجه.

وهذا يؤدي إلى وضع حد فاصل قاطع بين مذهب مارتينو الأخلاقي وكل نوع من مذهب اللذة أو السعادة أو المنفعة فالأخلاق عند مارتينو، كما هي عند كانت ،أخلاق ضمير وواجب، ومسئولية وقانون أخلاقي ملزم. ولم يكن واحد من معاصريه الإنجليز يدانيه في قوة الاقتناع التي أعلن بها جدارة الإنسان الأخلاقية، وسمو الشخصية ونزاهتها،وحرية الإرادة،وسيادة القانون الأخلاقي.ولقد كان مذهبه من أقوي القلاع التي قاومت الاتجاهات الطبيعية **naturalistic** والمادية في عصره ،وناضلت ضد طوفان المذاهب الداروينية

والتطورية،وضد الاكتفاء بالوجه الدنيوي للحياة،وكثير من الاتجاهات الأخرى. ومما زاد في فعاليته أنه كان يجد دعما من شخصيته العظيمة الرفيعة وأن تلك الحياة الروحية الرفيعة التي جعل منها رسالة له، قد تحققت في شخصه على أكمل نحو.

ولقد كانت نفس الأهداف المثالية التي وضعها لمذهبه الأخلاقي،هي التي تكون أساس فلسفته الدينية.فعلى الرغم من أنه ،حين جعل السلوك الأخلاقي أمرا باطنا تماما،قد حرره من الروابط الاجتماعية فضلاً عن قيود الوجود الطبيعي ،فإنه لم يفترض أن من الممكن تحديد هذا السلوك بطريقة مستقلة تماما،وإنما سعى إلى إيجاد أساس له في ذلك المبدأ الأعلى الذي يكون الدين مجاله.ولقد رأينا من قبل أن نقطة البداية في مذهب مارتينو هي الوعي الذاتي،ولكن هناك مع ذلك طريقتين تستطيع بهما الذات تجاوز حدودها الخاصة- هما فعل الإدراك،الذي تدرك به عالم الطبيعية الخارجي،وحقيقة الضمير الذي نشارك به في الموجود الإلهي وهي في الحالتين تشعر بذاتها في (آخر) وتشعر بهذا (الآخر) في ذاتها.وهي في الحالة الأخيرة تتجاوز ذاتها لتنتقل إلى ذات أعلى،وتزداد ضرورة الانتقال من المجال الديني في فكرة السلطة فما هو أصل تلك السلطة التي تجعلنا تفضل الباعث الأعلى على الأدنى،ونرى أن هذا التفضيل هو الفعل الأخلاقي الصحيح؟.هل نحن نستمدها،على نحو ما. من وعينا الخاص،الذي تبدت فيه لأول مرة؟ لو كان هذا صحيحا،ألن يكون صراع البواعث في هذه الحالة مجرد صراع بين حاجاتنا الشخصية؟ من المحال أن يكون هذا هو لب تجربة الإلزام،وإنما الأصح أن هذه التجربة تعني أننا نشعر بشيء أعلى منا،لا يمكن أن يكون جزءا من ذاتنا لأنه يفرض علينا مطالب معينة.وهكذا فإن تجربة السلطة هذه،إذا ما فسرت على النحو الصحيح،تدفعنا إلى تجاوز حدودنا الخاصة لنعترف بكائن من مرتبة

أعلى،يتجاوز ذاتنا.ولكننا لما كنا أشخاصا،ولما كانت الشخصية تنطوى على نوع من الوجود أعلى من مجرد الشيئية،فلا بد أن يكون هذا الكائن،الذى هو من مرتبة أعلى من مرتبتنا ذاتها،مختلفا عنا،يتجاوزنا ويعلو علينا،أى ينبغي أن يكون هو الشخصية اللامتناهية أو الإلهية.وهكذا فالوعي الأخلاقي أكثر من مجرد جزء من ذاتنا؛ففيه نعترف بسلطة موضوعية أو قانون موضوعي عال علينا،لا نصنعه بأنفسنا،وعن طريقه ندخل فى اتصال مباشر مع الحياة الإلهية.

وعلى ذلك فمن الواجب تحديد العلاقة بين الأخلاق والدين على النحو الآتى:فالأولى سابقة على الثانية،وتقتضي بحثا سابقا،إذ إن القواعد الأخلاقية تكون فى البداية مستقلة عن أى إيمان دينى،وهى تتحكم فيه من البداية ولا تفترضه مقدما؛فكل دين علوى ترجع جذوره إلى الوعي الأخلاقي،وإلى المجال الأخلاقي يرجع أصل أعظم النتائج التى يحققها ومن جهة أخرى فليس من الممكن إبقاء الأخلاق فى حدود المجال البشري وحده،وإنما هى تشير إلى ما يتجاوز هذا المجال،وتتطلب اكتمالا فى اتجاه الدين،وإلا عادت فانحدرت إلى مستوى مذهب اللذة.

وتزداد قوة الاتجاه الأخلاقي للدين ظهورا عند مارتينو عندما يبدأ فى بحث براهين وجود الله؛فهو يحرص قبل كل شىء على عرض حجتين:الأولى،وهى الحجة الميتافيزيقية،التى عرضنا لها من قبل،تتلو نظرية العلية:فلما كانت العلية،كما رأينا،فى هوية مع الإرادة،ولما كانت الإرادة البشرية ضيقة المجال،بدرجات متفاوتة،ولما لم يكن من الممكن ،فضلا عن ذلك،أن توجد فى عالم الظواهر أية علة أصيلة بمعنى العلة القادرة على التوليد،فإنا نستدل من الإرادة البشرية على وجود الإرادة الإلهية،بوصفها الدعامة الأصلية لعالم الطبيعة بأسره.وهكذا تؤدى الحجة الميتافيزيقية مباشرة إلى الله،بوصفه العلة الأولى أو الإرادة العاقلة العليا.والأهم من ذلك،البرهان

الأخلاقي على وجود الله،أو على الأصح،محاولة إظهار الله فى مجال الأخلاق فهنا تكون الأداة الوسيطة هى الضمير،الذى يتكشف به الموجود الإلهي بنفس اليقين الذى يتكشف به العالم الخارجي للإدراك الحسي.ففي الضمير ندرك كذلك العلة الأولى،بوصفها القانون الأسمي فى الوقت ذاته،وندرك الله على أنه المشرع ذو الخير الكامل ومصدر كل القيم الأخلاقية،وأصل سلطة الالتزام التى لا نستطيع أن نستمدها من ذاتنا،وأخيرا،بوصفه واهب إرادتنا الحرة ذاتها،والشرط الذى لا بد منه لكل سلوك أخلاقي.فالله،بوصفه دعامة قانون أخلاقي مطلق،لا يكون مجرد"مطلق" ميتافيزيقي،وإنما هو الشخصية الأخلاقية العليا،التى هى حية عنيفة،والتى يمكننا،بوصفها أشخاصا،أن ندخل معها فى اتصال مباشر.

غير أن هذا الاتصال بين الإنسان والله يمتد أبعد كثيرا من مجال الأخلاق؛فعلى حين أننا فى الوعي الأخلاقي نصل إلى تأكيد للوجود الإلهي،ونصبح على وعي مباشر بالله،ولا سيما فى واقعة الضمير،فإن الألوهية تواجهنا أولا بوصفها قوة عالية مطلقة ترتفع"فوقنا"إلى أبعد حد،وندين لها بالطاعة والخضوع.غير أن هذا لا يستنفد جميع أطراف العلاقة بين المتناهي واللامتناهي،وهى علاقة تفوق ما يمكن أن يعرف فى الوعي الأخلاقي بكثير من حيث طابعها الوثيق الشخصي المباشر.وهكذا يتضح أن من الضرورى أفتراض حاسة أو ملكة دينية على التخصيص،تكون مختلفة،لا عن الملكة العقلية أو الجمالية فحسب،بل مختلفة بوجه خاص عن الحاسة الأخلاقية.ويعترف مارتينو بوجود هذه الحاسة أولا فى الشعور الأولى بالتبجيل،وهو الشعور الذى عزا إليه أرفع مكانة فى سلمه الأخلاقي للقيم.فالتبجيل هو الذى يجذبنا إلى المجال الأرفع،ويتيح لنا أن نتطلع إلى أعلى،وأن نعبر الحدود التى تفصل بين الحقيقة الظاهرة والحقيقة الحقة،وأن

نصل إلى ما هو مثالى.وهكذا فإن ما كان خضوعاً وطاعة للأمر الإلهى، فى المستوى الأخلاقى يغدو الآن شعورا واعيا بالتصديق العميق والحب المؤكد.ففي الشعور بالتبخيل نتخلص من تلك المعركة التى لا تتوقف بين البواعث المتصارعة،ونصل إلى"المشاركة فى الحياة والحب الإلهيين"،ويجد الأخلاقي تحققه واكتماله النهائي فى المقدس،وتدخل النفس المتناهية فى الوجود اللامتناهي وتستوعب فيه.وهكذا تتلاشي فلسفة الدين عند مارتينو فى تيار فكرى، إن لم يكن تيارا صوفيا خالصا،فهو على الأقل يقترب من ذلك اقترابا وثيقا. وهنا نجد أن ما كان يكون اللب الجوهرى للأخلاق عنده- أى فكرته عن النفس الفردية المصونة المستقلة- قد أصبح مهدداً بخطر عظيم فى فلسفته الدينية. ولا يتم الوصول إلى الاتفاق التام بين المجالين، بل لا يمكن الوصول إليه،فى ذلك المذهب كان تبعا لغرضه الأصلي قائما على التوتر المستقطب للتقابل بين الإنسان والله،والذى لم يحاول أن يقضي على هذا التوتر ويقرب ما بين القطبين إلا فيما بعد.

وهناك مفكر كان يرتبط بمارتينو ارتباطا وثيقا،وإن كان قد أدخل تعديلات هامة على مذهبه،فى اتجاه فلسفة لوتسه- ذلك هو تشارلس أبتن **Charles Barnes Upton**(١٨٣٠-١٩١٠)،وكان يشغل منذ ١٨٧٥ منصب أستاذ الفلسفة فى كلية مانشستر.وقد وضع"أبتن "مذهبا ألوهيا أخلاقيا ربط فيه بين الأخلاق والدين ربطا متبادلا وثيقاً.فمعنى الأخلاق عنده لا ينحصر فى تحقيق قانون أخلاقي مستقل بذاته،بقدر ما يكون فى توجيه الإنسان قدما نحو الإيمان الديني.لذلك حارب أبتن"ذورى النزعة الأخلاقية **ethicists**" الذين كانوا يهدفون إلى حرمان الأخلاق من كل ارتباطاتها "الأعلى"وإلى بنائها على الإرضاء الشخصى للحاجات والرغبات الفردية فحسب.ولقد كانت أفكاره فى الميتافيزيقا وفلسفة الدين مستمدة كلها تقريبا من تعاليم مارتينو ولوتسه.وقد

استمد من ثانيهما النظرية العامة في الكون كما عرضها في كتابه "العالم الأصغر Microcosmos"،بل لقد نظر إلى لوتسه على أنه هو الفيلسوف الذى بلغ بالمثالية الألمانية حد الاكتمال،ووجد فيه أقوى حليف له ضد القوى المعادية للدين،التى أطلقتها العلوم الطبيعية من عقالها.ولقد تلقي أبتن ذاته تعليما فى العلوم الدقيقة، فاتجهت جهوده إلى التوفيق بين النظرة الآلية إلى العالم وبين حرية الإرادة.وقد عمل،مثل مارتينو،على إحلال فكرة الوعي المباشر بالله محل ذلك الأساس الذى توجده النزعة العقلية للدين.فنحن نشعر بوجود الله مباشرة،لأن هذا الوعي يتكشف فى الشعور،وفى أفعال الإدراك الحدسية،أما معرفتنا بالله عن طريق البرهان العقلي والاستدلال النظري فلا تكون لها أبدا،بالنسبة إلى هذا الشعور،إلا قيمة ثانوية،مهما كانت لها مع ذلك من أهمية.والفارق الرئيسي بين فكرة أبتن هنا وبين فكرة مارتينو،التى تشبهها فى الأساس،هو ازدياد قوة العنصر الصوفى عند الأول.

وأخيرا فقد كان أبتن من أوائل من أدركوا الخطر الذى يهدد المثالية الأخلاقية من جانب الهيجلية المطلقة:أعنى خطر القضاء على الحرية الأخلاقية والمسئولية الفردية،وهدم حرية الاختيار الأصلية بين الممكنات المختلفة،والحط من الحقائق الأساسية كالشر والخطيئة إلى مرتبة المظاهر الخالصة،واستبعاد التأثير المباشر للألوهية على النفس البشرية.ألخ. ولما كانت الحرية الهيجلية الإنجليزية،التى قامت فى مرحلتها الأولى تدافع عن الدين وعن الكنيسة،قد أخذت تزداد تحولا إلى مذهب غير مكترث بالدين على أحسن التقديرات.فقد طالب أبتن المدرسة الهيجلية بأن تغير مجراها وتتحول إلى فلسفة لوتسه،بوصفها الفلسفة الوحيدة التى يمكن فيها التوفيق بين التجربتين الأخلاقية والدينية على النحو الصحيح.وعلى عاتق مثل هذه الفلسفة الدينية تقع مهمة

مزدوجة،هى إعطاء الشخصية والحرية الإنسانية حقها الكامل،مع إثبات كمون الله فى الطبيعة وفى النفس البشرية فى الوقت ذاته[1].

وللمفكرين التالين بدورهم ارتباطا وثيق بمدرسة مارتينو الفكرية:-

رتشارد هولت هتن **Richard Hold Hutton**(١٨٢٦-١٨٩٧)،وهو صحفي ولا هوتي،اطلع على الفلسفة واللاهوت الألمانيين فى وقت لا يعد متأخرا بالنسبة إلى وقت اطلاع مارتينو عليهما.وقد درس على مارتينو فى مانشستر،ثم درس معه فى برلين(وقبل ذلك فى هيدلبرج)،وجمعت بين الرجلين صداقة متينة.ثم حاز بعد ذلك شهرة كبيرة بوصفه مشرفا على تحرير عدة مجلات دورية أو مساهما فى تحريرها.وقد اقتفى أثر مارتينو،أذ وجد أن تعاليمه قد ساهمت بأهم دور عرفه القرن التاسع عشر فى سبيل تبرير النظرة إلى العالم وفلسفة الحياة الكامنتين فى المسيحية وصياغتهما فى صورة منهجية.وفيما يتعلق بنظرته إلى اللاهوت فقد بدأ مثل مارتينو،تابعا للكنيسة التوحيدية **Unitarian**،ولكنه انتقل فيما بعد (بتأثير ف. د. موريس **F. D. Maurice** على الأخص) إلى الكنيسة القائمة **Eatablished Church**. وتتفق آرؤه اللاهوتيه فى أساسها مع أفكار "موريس[2]."

(1) انظر "الأخلاق والدين **Religion & Ethics**"(١٨٩١؛ وقد ورد هذا البحث فى كتاب"الدين والحياة **Religion & Life**"الذى نشره ر. برترام **R. Bartram**)وانظر أيضا"محاضرات فى أسس الإيمان الديني **Lectures on the Bases of Religions Belief**" (١٨٩٤)و "فلفسة الدكتور مارتينو **Dr. Martineau's Phil**" (١٩٠٥).

(2) تتألف معظم كتاباته من مجموعات من المقالات نذكر منها ما يلي:" مقالات لاهوتية وأدبية **Essays Theological & Literary**"(١٨٧١)؛ و "المرشدون المحدثون إلى الفكر الإنجليزي **Modern Guides to English Thought**"(١٨٨٧)؛و"وانتقادات حول الفكر المعاصر و المفكرين المعاصرين **Criticisms on Contomporary Thought & Thinkers**"(١٨٩٤) ؛"أوجه الدين والتفكير العلمى. " **Aspests of Religion and Scientific Thought**"(١٨٩٩).

وليام بنجامين كاربنتر W. Benjamin Carpenter(١٨١٣-١٨٨٥)وهو عالم فسيولوجي مشهور،كان بدوره تابعا لكنيسة التوحيديين،وقد حاول أن يقيم فكرة العلية والإرادة الحرة عند مارتينو على أسس أمتن بحجج مستمدة من الفسيولوجيا،وأن يدعمها بأبحاث فسيولوجية دقيقة.

وكان الأساس الفلسفي لبحثه الخاص قريبا من المواقف الرئيسية لمارتينو[1].

-جوزيف إستلين كاربنتر J. Estlin Carpenter(١٨٤٤-١٩٢٧)،وهو ابن المفكر السابق،وكان لا هوتيا توحيديا،واشتغل من ١٨٧٥ إلى ١٩١٥ محاضرا وأستاذا لعلم الأديان المقارن فى"مانشستر نيوكوليدج"بلندن،التى أصبحت فيما بعد"كلية مانشستر"بأكسفورد، وهو بدوره يتخذ موقفا قريبا من مذهب الألوهية الأخلاقية عند مارتينو،وذلك فى وجهيه اللاهوتى والفلسفي على السواء[2].

فإذا شئنا أن نختار ممثلا أخيرا لوجهة النظر التوحيدية Unitarian ،فلنذكر نصيرة حقوق المرأة المشهورة،والمؤلفة التى بلغ إنتاجها الغزير حوالى ثلاثين كتابا،وهى"فرانسس باور كوب Frances Power Cobbe (١٨٣٢-١٩٠٤).وقد تأثرت بثيورد باركر Theodor Parkerرئيس مذهب التوحيديين فى أمريكا،أكثر مما تأثرت بمارتينو ذاته.كما تأثرت بفرنسيس ومان F. W. Newmanوبمذهب كانت الأخلاقي.ولقد كان نشاطها التأليفي المتعدد

(١) انظر:"مبادئ الفسيولوجيا الذهنية Principles of Mental Physiology"(١٨٧٤).و"الطبيعة والإنسان بحوث علمية وفلسفية " Nature & Man , Essays Scientifiic & Philosphical"(١٨٨٨).

(٢) انظر كتابه:"جيمس كارتينو اللاهوتى والمعلم J. Martineau, Theologian & Teac er(١٩٠٥)؛ و"الدين المقارن Comparative Religion"(١٩١٣)،و"المشكلات الأخلاقية والدينية للحرب Ethical and Religions Problems of the War"(١٩١٦).

الجوانب منصبا قبل كل شيء على مناقشة المسائل اللاهوتية والأخلاقية والاجتماعية [1].

وهكذا فإن أعظم القوى النظرية فى ميدان فلسفة الدين فى القرن التاسع عشر قد تجمعت حول هذين المركزين،حركة أكسفورد والمذهب التوحيدي عند مارتينو.غير أن الاهتمام بالمشكلة الدينية ظل حيا على الدوام،حتى داخل الحركات الفكرية ذات الاتجاه الفلفسي المحدد،ولا سيما بين مفكري المدرسة الاسكتلندية كما رأينا،وفى الأوساط التطورية بدرجة أقل،وإن يكن اهتمام هذه الأخيرة قد اتجه إلى النقد والرفض أكثر مما اتجه إلى البناء الإيجابي.

غير أن مشكلات الدين كانت موضوعا للاهتمام فى الحركة المثالية بدورها،ولو أن هذا الاهتمام كان أعظم فى بدايتها فى العقدين الثامن والتاسع منه فى مراحلها المتأخرة.فليرجع القارئ إلى الأجزاء المتعلقة بهذه الاتجاهات فى الكتاب للاطلاع على مزيد من المعلومات عن هذه المساهمات،ولكنا لن نذكر شيئا عن التفكير الديني الذى نما فى الكنائس والطوائف الدينية،والذى كانت أهميته أكثر منها فلسفية،على أساس أن مثل هذا التفكير خارج عن نطاق بحثنا.ولنكتف فى هذا الصدد بالكلام عن أعمال كانت لها أهمية خاصة،هى أعمال"فريدريك دنيسون موريس **Frederic Denison Maurice** (انظر أيضا بداية الفصل التالي)،وهو من أعظم وأشهر الزعماء الدينيين فى عصره،وقد اشتهر بنشاطه فى حركة الإصلاح المعروفة باسم"الاشتراكية المسيحية".ولنضف إليه شخصية أخرى مشهورة هى شخصية أسقف"تشارلس

---

(1) انظر:" نظرية الأخلاق الحدسية **The Theory of Intintive Morals**" نشر دون اسم (١٨٥٥)؛"الواجب الديني **Religion Duty**" (١٨٦٤)؛"دراسات أخلاقية واجتماعية **Studies Ethical and Social**"(١٨٦٥)،"الداروينية فى الأخلاق ومقالات أخرى **Darwinism in Morals & Other Essays**"(١٨٧٢)؛ "آمال الجنس البشري **The Hopes of The Human Race**(١٨٧٤)؛"الروح العلمية للعصر **The Scientific Spirit of the age**(١٨٨٨)؛"حياتها"بقلمها **Life, by herself**"فى مجلدين (١٨٩٤)،ألخ.....

جور Charles Gore"(١٨٥٣-١٩٣٢)والكتاب الذى نشره بعنوان"نور العالم Lux Mundi" (١٨٨٩) والذى يضم مقالات لكُتاب مختلفين .ولقد كان جور، مثل موريس،اشتراكيا مسيحيا وداعية إصلاح،تعلم فى كلية"باليول Balliol"منبع المثالية الإنجليزية .

ومن الواجب الإشارة إليه فى هذا العدد بوجه خاص نظرا إلى محاولته توجيه الاتجاه البوسيPuseyist،المحافظ داخل حركة أكسفورد وجهة حديثة،وبث روح النقد المتحرر فيها.فعلى حين أن نقطة بدايته،فى ناحية العقيدة والسلطة الكنيسية،كانت هى ذاتها نقطة بداية"بوسي Pusey"،فقد اضطلع بمهمة التوفيق بين مبدأ السلطة الدينية وبين المبادئ العلمية والفلسفية عن طريق وضع حد فاصل بين نطاقي نفوذهما.وقد أراد أن يبني العقيدة المسيحية على أساس العلم والنقد الحديث،وأن يربطها فى علاقة حية بالمشكلات الأخلاقية والاجتماعية الحديثة [1].

وينبغي أن يُذكر هنا اسم آخر،هو اسم"ماكس مولر Max Muller (١٨٢٣-١٩٠٠)،وهو من الباحثين الرواد فى ميدان الدراسة العلمية والتاريخية للأديان،وواحد من أعظم العلماء المدققين فى عصره.وقد كان ألمانيا بحكم المولد،إذ إنه نجل الشاعر"فليهلم مولر WilhelmMuller"،ولكنه وفد إلى إنجلترا فى ١٨٤٦"وشغل الكرسيين الآتيين فى أكسفورد:كرسي اللغات الحديثة من ١٨٥٠ إلى ١٨٦٨،وكرسي فقه اللغة المقارن من ١٨٦٨ حتى تقاعده السابق لأوانه عام ١٨٧٥.وله دراسات تشغل عددا كبيرا من المؤلفات،وتمتد

---

(١)انظر:محاضرات بامتون Bamptonالتى ألقاها بعنوان "تجسد ابن الله The Incarnation of the son of God"(١٨٩١)؛و"عقيدة المسيحي The Creod of the Chrisitian"(١٨٩٥)،و"اللاهوت الجديد والدين القديم The New Theology and the Old Religion"(١٩٠٨)؛و"فلسفة الحياة الطيبة The Phil. Of Good Life"(محاضرات جيفورد،١٩٣٠،طبعة رخيصة ١٩٣٥)ومؤلفات أخرى متعددة فى اللاهوت وفلسفة الدين.

إلــى ميــادين واســعة ومتنوعــة،كالأديان المقارنة،والفلــسفة،والتراجم،وعلم الأساطير المقارن،وفقه اللغة،والدراسات الشرقية،واللغويات،ألخ.وقد جلبت لـه هذه الدراسـات شـهرة عالميـة،لا سـيما فـى الهنـد واليابـان والصين،وأكـسبته تكريمـات متعـددة.وكـان لـه دور بـارز فـى فـتح آفـاق الحـضارات والأديـان الـشرقية،ولا سيما الهنديـة،أمام الدارسين الغربيين،وقد طبـق المـنهج المقـارن بطريقة مثمرة على دراسة الدين والحضارة والأسطورة.

وكـان يـرى أن الـدين واللغـة يـسيران جنبـا إلـى جنـب علـى المـستوى البـدائي علـى الأقـل،وأن مـن الممكـن اسـتخدام كـل منهمـا فـى إلقـاء ضـوء علـى الآخـر،ومن ثم فقد جعـل مـن البحـث فـى اللغـة أداة تـساعد علـى البحـث العلمـي للدين.غيرأنـه كـان باحثـا أكثر منـه مفكرا،وكـان لغويـا أكثـر منـه فيلسوفا،وحال تعدد أوجه نشاطه دون وصوله إلى مذهب فلسفي موحد.

وكان مولر يعنى بالدين،الشعور عـن وعـي باللامتنـاهي،بقدر مـا يمكـن لتأثيره أن يتحكم فى الطـابع الأخلاقـي للإنـسان.وقد ميز بين ثـلاث مراحل فـى تطـور الحياة الدينيـة- هـى الماديـة **Physical** والأنثروبولوجيـة والنفسانية.وكـان يرى فـى المـسيحية خلاصـة لكـل دين،كمـا بـدا لـه تـاريخ الـدين بأسره تطـورا لا شـعوريا نـحـو هـذا الهـدف الأسـمى.وإليـه نـدين أيضا بترجمـة كاملـة لكتـاب"نقد العقـل الخـالص **Critique of Pure Reason** "لكانـت (١٨٨١) ،وهـى مهمـة كـان شـوربنهور ينـوى الاضـطلاع بهـا قبـل نـصف قـرن مـن الزمان،ولكنـه لـم ينفذها.ولقد سبقت ترجمة مولر ترجمة أخرى تولاها ما يكلجون **Meikeljohn** (١٨٥٥)،كما حلت محلها الآن ترجمة أخرى لنورمان كمب سميث **Norman**

Kemp Smith (١٩٣٩)تفوق السابقتين بمراحل فى الدقة والتبصر الفلسفي على السواء [1].

ونستطيع أن نضيف هنا كاتبين فى الفلسفة لا يمكن أن يعدا منتميين إلى معسكر بعينه،وكانت تشغلهما مشكلات من نوع آخر بالإضافة إلى مشكلة الدين، هما الاسكتلنديان فريزر وفلنت.

كان"ألكسندر كامبل فريزرA. Campbell Fraser(١٨١٩-١٩١٤)خليفة لهاملتن،من ١٨٥٦إلى ١٨٩١،فى كرسي المنطق والميتافيزيقا فى إدنبرة ولا ترجع أهميته الفلسفية إلى أى تفكير منهجي بقدر ما ترجع إلى نشاطه الطويل الناجح فى التعليم،ومزاياه بوصفه ناشرا لمؤلفات لوك وباركلى،اكسبت تعاليمهما بفضله شهرة واسعة،وبعثت فيها حياة جديدة،جعلت أقوالهما تسري على ألسنة النقاد وعامة الناس.ولقد ظل شباب اسكتلندا طوال أكثر من جيل كامل،يتلقون العلم على يديه.ويكتسبون انطباعات وإيحاءات لا تزول من محاضراته التى لم تكن ترمى إلى فرض أى مذهب محدد على السامع،بقدر ما كانت تهدف إلى بث روح التفلسف فيه بفضل ما تبعثه من شعور بالحرية والحماسة،وبذلك تحفزه على التفكير الإيجابي المستقل."فلم ينشر فريزر مذهبا ولا أسّس مدرسة،وإنما أثار الأفكار وحفزها دون أن يدفعها إلى السير فى اتجاهه".(سورلي).

---

(١) نستطيع أن نختار ،من بين مؤلفاته العديدة ،الكتابات الآتية بوصفها متعلقة بموضوع بحثنا:"مدخل إلى علم الدين Intr to the Science of Religion(١٨٧٣)؛"محاضرات فى أصل الدين ونموه Lectures on the Origin and Growth of Religion"(١٨٧٨)؛ "علم الفكر Sience of Thought"(١٨٨٧) ؛"الدين الطبيعي Natural Religion"(١٨٨٩)؛"الدين المادى Physical Religion"(١٨٩١)؛"الدين الأنثروبولوجي Anthropological Religion"(١٨٩٢)؛"الحكمة اللاهوتية أو الدين النفساني Theosophy or Psychological Religion"(١٨٩٣) .وقد ألقيت المؤلفات الأربعة الأخيرة بوصفها محاضرات"جيفورد" بجامعة جلاسجو.

ولقد تلقي فريزر الجزء الأكبر من ثقافته الفلسفية على يد السير وليام هاملتن،أستاذه وصديقه فيما بعد،وبفضله شب فى البداية متشبعا تماما بالتراث الفلسفي الاسكتلندي.ولكنه وقع بعد وقت غير طويل تحت تأثير "توماس براون"ونظريته فى العلية،ثم اجتذبه مذهب الشك عند هيوم،بكل ما فيه من إغراء خطر،هزه من أعماقه،وبعد أزمة عنيفة،أهتدى أخيرا،فى فلسفة باركلى،إلى الخلاص من الشك والقلق،ووجد فيها،فى الوقت نفسه،ذاته الحقيقة،كما روى فى ترجمته الذاتية لحياته"سيرة فلسفية **Biographica Philosophica** "(١٩٠٤). ومنذ ذلك الحين أصبح تطور تفكيره الفلسفي الخاص متأثرا فى أساسه بمذهب باركلى،وإن لم يكن قد تخلي على نحو قاطع عن أصله الأسكتلندي (ريد و هاملتن).وهو لم يقتصر على تجديد فلسفة باركلى فى تفكيره الخاص،بل يمكن القول إنه أعاد كشفها لمعاصريه.ولا شك أن حرصه على التوفيق العلمي الصارم لم يسفر عنه ما يمكن تسميته"بالباركلية الجديدة"،ولكنه أسفر فعلا عن اهتمام عام بشخصية الأسقف الأيرلندى وتعاليمه،وكان لهذا الاهتمام قيمته،من حيث إنه كان حافزا على التفكير أحيانا،بل اتخذ صورة منظمة فى كثير من الأحيان،وكان يحقق نوعا من التوازن مع الطموح المتزايد للمدرسة الهيجلية.ومن أهم أعمال فريزر،النشرة **الأساسية لمؤلفات باركلى(١٨٧١،الطبعة الثانية ١٩٠١)وكذلك ترجمته لحياة** باركلى،التى لا تزال تعد مرجعا أساسيا(**حياة باركلى ورسائله** **Life & Letters ofBerkeley** ١٨٧١)وكذلك نشرة ممتازة لكتاب لوك الرئيسي"بحث فى الفهم البشري"(فى مجلدين،١٨٩٤).

ولقد كان فريز فى الأصل قسيسا،ولم يستطع أن يتخلى فى كتاباته الفلسفية عن أصله الديني على نحو تام.وهكذا كان أهم ما جذبه إلى باركلى إثباته الفلسفي وتبريره للديانة المسيحية من حيث هى مذهب ألوهي يحتل فيه الله

مكانة مركزية بوصفة الخالق،بينما لا يكون للعالم من مبرر إلا بوصفه من خلق الله.ولم تكن القوة الدافعة له إلى تقديم عرض منهجي لهذه الفكرة بادرة ذاتية صادرة عنه،وإنما كانت حافزا خارجيا هو تعيينه لإلقاء محاضرات "جيفورد"،التى اضطر فيها،ورغم عدم وجود أى ميل لديه إلى التأمل الفلسفي المنهجي إلى وضع ما يكاد يكون مذهبا خاصا به(فى كتاب"فلسفة المذهب الألوهي **The Phil. Of Theism**"،فى مجلدين،١٨٠٥-١٨٩٦؛الطبعة الثانية فى مجلد واحد،١٨٩٩).وفى هذا الكتاب يأخذ بفكرة باركلى الطريقة التى تنظر إلى الطبيعة على أنها هى اللغة الإلهية،ويتوسع فيها على نحو مثمر ليجعل منها مذهبا رمزيا كونيا.ولما كان ينفر بطبيعته من كل موقف متطرف،فقد اعتقد أنه،إذ وضع مذهبا ألوهيا مبنياً على الإيمان الديني،فقد اهتدي إلى حل وسط يوفق من جهة بين الإلحاد ومذهب شمول الألوهية **Pantheism**،ومن جهة أخرى بين مذهب الشك اليائس وبين الثقة المفرطة فى المعرفة.ولقد أدرك وجود مثل هذا اليأس فى اللاأدرية الشكاكة عند هيوم،الذى رأى بحق أنه هو-وليس كانت،كما كان يشيع القول عندئذ- الأب الحقيقى للاأدرية المحدثة عند هكسلي وسبنسر وغيرهما.كما أدرك من جهة أخرى وجود الموقف الآخر المضاد،وهو التفاؤل المفرط،فى المذهب العقلي الذى يقول بإمكان معرفة كل شيء عند هيجل والهيجليين المحدثين.وهكذا استعاض"بالإيمان"عن "الاعتقاد"النظرى عند هيوم، وحاول السير فى طريق وسط بين الطرفين،بحيث لا يبخس المعرفة البشرية،فى نطاقها الضيق،حقها،مع حمايتها من المبالغات فى كلا الاتجاهين وبالمثل كان ينفر من كل تفسير يرفع الأنماط الأصلية المعطاة للوجود-وهى الإنسان والعالم والله-إلى مرتبة المطلق (وقد كان،مثل مارتينو،يرى أن هذه هى فعلا أنماط معطاة للوجود).وهناك ثلاثة أنواع من المذهب الواحدي **Monism** تنتج عن إضفاء صفة المطلق على هذه

المعطيات،هي:شمول الأنا **Panegoism** (أو مذهب الذات الوحيدة **Solipsism**وشمول المادة **Pan-Materialism**وشمول الألوهية **Pantheism**ويري فريزر أن هذه تمثل أنظار فلسفية لا صلة لها بالألوهية،وقد أخضعها للنقد والتفنيد من وجهة نظره المؤمنة بمذهب الألوهية.

ولقد حاول،فى مذهبه الخاص،أن يوفق بين هذه الكيانات الثلاثة المعطاة:فتخلي للعلوم الخاصة عن"العالم"بمعنى الطبيعة،وبذلك حط من مكانتها الفلسفية،بل تجاهلها،ووحد بين المجال البشري والأخلاق،وبين المجال الإلهي والدين.ولكنه نظر إلى "الله"من الجانب الأخلاقي،قبل كل شئ،بوصفه تشخيصا للخيرية اللامتناهية،كما نظر إلى الإنسان على أنه الكائن الأخلاقي على التخصيص،أى على أنه"شخص"أخلاقي،أما الأشياء فقد نظر إليها على أنها توجد من أجل الأشخاص فحسب وهكذا كان مذهب الألوهية عند فريزر مبنيا على الأخلاق،كما هى الحال عند نيومان ومارتينو،وكانت مثاليته روحية وتشخيصية،كمثالية باركلى،وبذلك كانت حصنا ضد الاتجاهات الطبيعية **naturalistic** السائدة فى عصره.ومن الطريف أن نلاحظ فى هذا العدد ان الفسلفة الألمانية لم تؤثر فى تفكيره إلا على نحو ضئيل وبدرجة ثانوية تماما.ولكنه رغم تمسكه التام بالتراث الإنجليزي القومي،وقد تغلب على بعض الأخطاء التى كانت شائعة فى مدرسة هاملتن(ولا سيما يتعلق بكانت)،بل لقد حاول أن يفسر هيجل(فى اتجاه يميل إلى"اليمين"الهيجلي)وأن يستوعب تعاليمه.فإذا تذكرنا أن جذور فريزر الفلسفية ترجع إلى عهد أسبق كثيرا من عهد إحياء المذاهب المثالية الألمانية فى إنجلترا،فلن يعود من المستغرب أن نراه،بعد هذا الإحياء،عاجزا عن إعادة توجيه فكره من أساسه،رغم أنه كان يعطف كثيرا على الحركة الجديدة.

أمـا روبـرت فلنـت RobertFlint(١٨٣٠-١٩١٠)فكـان فـى البدايـة قسيسا بالكنيسة الاسكتلندية،ثم أصبح منذ عام ١٨٦٤ أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى"سانت أندورز st. Andrews"ثم أستاذا للاهوت فى إدبنـرة(مـن ١٨٧٦إلـى ١٩٠٣).ولقد كان عمله الإيجابي بوصفه مفكرا يسير فـى اتجاهين،اتجاه فلسفة التاريخ،واتجاه فلسفة الدين،وقد أخرج فـى كـلا الميدانين سلسلة من المؤلفات كانت تتميز باتساع نطاقها ودقة البحث واتساع المعلومات فيها.

وينبغي أن تعزي إلى أعمال فلنت فى الميدان الأول أهمية خاصة،إذ إن فلسفة التاريخ(ومن بعدها علم الجمال)كانت أقل المباحث الفلسفية نصيبا من اهتمـام المفكـرين الإنجليـز.وهـى لـم تثـر أى اهتمـام جـدى إلا فـى حـالات استثنائية.بل إنه ليمكن القول إن التاريخ لم يصبح أبدا مشكلة فلسفية بالنسبة إلـى الإنجليز،ولهذا السبب لم يكد إحياء الموقف الفلسفي من التـاريخ فـى القـارة الأوربيـة،أى فـى ألمانيا وفرنـسا وإيطاليا،يجد أى صدى فـى إنجلترا.بل إنـه لا يمكـن أن يكـون هنـاك،بين صـفوف الهيجليـين الإنجلتـز،أى اعتـراف بمشكلة التاريخ أو أية تفسيرات شاملة لمجرى التاريخ علـى النحو الذى عرضـه هيجل ذاته.وهكذا يتميز فلنت بأنه أحد المفكرين الإنجليز القلائل الذين رأوا أن التاريخ ليس مجرد موضوع يُبحث تجريبيا،بل إن من الممكن أيضا تفسيره فلسفيا.فمن الواجب أن يتحول التاريخ إلى فلسفة التـاريخ إن شـاء أن يفهم ذاتـه علـى النحـو الصحيح،وكلما تقدم التفكير التـاريخي ازداد اصطباغا بالطـابع الفسلفي،إذ إن وقـائع التـاريخ تنطـوى فـى أساسـها علـى معنـى فلسفي.والحـوادث التاريخيـة لاتتعاقب اتفاقا أو خبط عشواء،وهي ليست متروكة للفوضـي والاضـطراب،بل إن فـى وسـعنا أن نهتـدى فيهـا إلـى نظـام وقـانون،تترابط فيـه فيمـا بينهـا،وينمو الحادث فيه من الآخر.ومع ذلك فمن الواجب ألا ينظـر إلـى هذا الترتيـب المنظم فى مجرى التاريخ على مثال العلية العلمية،وإنما هو يتمثل فى نـوع من الاتفـاق

مع القانون خاص بالعملية التاريخية وحياة الروح.وهذا يعني أن فلسفة التاريخ،بوصفها التفسير العقلي للطابع الصحيح للوقائع التاريخية والعلاقات الحقيقة بينها،هى جزء من التاريخ ذاته،بل هى التاريخ على مستوى أعلى من مستويات المعرفة.فالتاريخ بوصفه علما،والتاريخ بوصفه فلسفة،ليسا مبحثين منفصلين ينتقل كل منهما عن الآخر،وإنما هما فرعان من جذع رئيسي واحد.

وبهذه الروح ألف فلنت كتابه العظيم عن فلسفة التاريخ فى أوربا،وهو عمل كان يستهدف غاية عظيمة الطموح،ويكشف عن اطلاع واسع عميق،بل إن هذه الغاية قد فاقت قدرة هذا العالم على البحث،على ضخامتها،إلى حد أنها تُركت ناقصة بعد محاولتين لإتمامها [1].وتشمل الأجزاء المكتملة النظريات الفلسفية للفرنسيين والألمان من عهد بودان **Bodin**[2]وليبنتس،كما أن الطبعة اللاحقة فى ١٨٩٣قد تضمنت عرضا شديد العمق،لم يَفُقه أى عرض آخر حتى الآن،لنظريات المفكرين الفرنسيين والبلجيكيين والسويسريين.أما الطبعة الأولى (١٨٧٤)فلها أهمية خاصة من حيث إنها لفتت أنظار القراء الإنجليز لأول مرة إلى الحركة المثالية الألمانية من كانت إلى هيجل،وكوّنت منها مركبا جامعا يكشف عن درجة عالية نسبيا من الفهم.بل إن هيجل نفسه يُعالَج هنا بطريقة نقدية تماما:فمع رفض فلنت لمعظم تعاليمه،نراه يكتب عنه بإعجاب يدعو إلى الدهشة:"مهما كان بُعد المرء عن أن يكون تلميذا لهيجل،فمحال عليه أن ينكر أنه لا يكاد يوجد كنز للأفكار الفلسفية أغنى من ذلك الذى تكونه مجلداته الثمانية عشر".

---

(١) "فلسفة التاريخ فى أوربا "The Phil . of Hist in Europe"،المجلد الأول:A:"فلسفة التاريخ فى فرنسا وألمانيا"(١٨٧٤) ؛"تاريخ فلسفة التاريخ "Hist. Of the Phil. Of Hist" المجلد الأول، " الفلسفة التاريخية فى فرنسا وبلجيكا الفرنسية وسويسرا " (١٨٩٣)وقد اشتملت خطته كتابة ثلاثة مجلدات أخرى عن ألمانيا وإنجلترا وإيطاليا،ولكنه لم يكتبها بالفعل.

(٢) جان بودان (١٥٣٠-١٥٩٦)فيلسوف سياسي فرنسي،كان يري أن أفضل أنواع الحكم هو الملكية المقيدة،وله كتاب هام فى فلسفة التاريخ،ألفه باللاتينية هو"منهج لتيسير المعرفة التاريخية".

ولكن تفسيرات فلنت تتفق بوجه عام مع الفرنسيين أكثر مما تتفق مع الألمان- ومن هنا كان النجاح الرائع الذى أحرزه كتابه فى فرنسا – وقد أكد أن مذهب رينو فييه Renouvier[1] هو الذى يمثل موقفه الخاص من فلسفة التاريخ،وهو الموقف الذى لم يقدر له أى عرض تفصيلي.وهكذا يرفض تلك النظريات التي تعالج التاريخ على أنه إنتاج آلي أو صراع من أجل الوجود بين الأفراد والمجتمعات أو على أنه مجرد نمو عضوى أو حركة ديالكتيكية،ويرى فى التاريخ،بدلا من ذلك،عملية خلاقة هى فى أساسها أخلاقية،عملية تربية للفرد الفاعل بحريته ليبلغ مستوى الإنسانية الأصيل،الذى يصل فيه القانون الأخلاقي إلى صورته الصحيحة وتحققه الكامل.

أما الوجه الآخر من إنتاج فلنت العقلي فيتمثل فى الدور القوى الذى لعبه فى الصراع بين الاتجاهات الطبيعية اللاإدرية وبين اللاهوت المسيحي،وهو الصراع الذى كان يحتدم فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر.وقد ألف فى هذا الموضوع الكتب الآتية:"مذهب الألوهية Theism (١٨٧٧،الطبعة الثالثة عشرة ١٩٢٩)و"النظريات المضادة لمذهب الألوهية Anti Theistic Theories "(١٨٧٩،الطبعة التاسعة ١٩٢٩) ،و"اللاأدرية Agnosticism "(١٩٠٣) ،وهى كتب لقيت إقبالا شديدا،ودافعت عن قضية الإيمان ضد عدم الإيمان بأسلحة الثقافة الواسعة العميقة.ولما كان فلنت يدرك أن موقف الأوساط الدينية من العلم الحديث كان حتى ذلك الحين يقترب من الرفض التام،فقد رأى أن رسالته، بوصفه مدافعاً عن الإيمان، هى على العكس من ذلك رسالة توفيق بينهما،وتخفيف للتوتر بين اللاهوت المحافظ من جهة وبين الفلسفة الطبقيةnaturalistic والبحث العلمي للطبيعة من جهة أخرى،ولقد حاول أن يجنّب الإيمان المسيحي ذلك الخطر الذى تنطوى عليه تعاليم دارون وسبنسر وهكسلي وأتباعهم،وذلك بالتخفيف من حدة حجمهم المضادة لفكرة

---

[1] شارل برنار رينوفييه(١٨١٥-١٩٠٣) فيلسوف مثالي فرنسي،كان مؤسس الحركة النقدية الجديدة neocriticismالتى قامت على الرجوع إلى مذهب كانت مع تعديله.ومن مؤلفاته المتعلقة بموضوع البحث هنا:التاريخ وحلول المشكلات الميتافيزيقية"،"ومدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ". (المترجم)

الألوهية،وبتكييف نتائج أبحاثهم بأوسع قدر ممكن على النحو الكفيل بإثبات نظرته المؤمنة بالألوهية إلى العالم.ولكي يبرهن على وجود الله،التجأ إلى الحجج الأنتولوجية والكسمولوجية والأخلاقية القديمة،التى كانت فى ذلك الحين قد فقدت قيمتها لدي الجميع،وأشار بوجه خاص إلى ضرورة وجود أساس عقلي للدين،الذى هو فى رأيه أمر يتعلق بالعقل أكثر مما يتعلق بالشعور أو الإرادة.بل إنه مما يميز وجهة نظر فلنت التى كانت عقلية فى أساسها،أنه كان يتجاهل عنصر الإيمان فى الدين،ويبالغ فى تأكيد الوجه العقلي فيه،كما تظهر نفس هذه الروح بوضوح فى أمور أخرى. وكان من نتيجتها أنها قللت من فعالية كتاباته فى الدفاع عن العقيدة المسيحية بدلا من أن تزيدها.

كذلك عرض فلنت فى هذا الميدان برنامجا يتصف بنفس الدقة المميزة له،غير أن إنجازه كان يتجاوز نطاق قدرته كثيرا،إذ لم يكن يرمي إلى أقل من عرض مذهب تفصيلي فى اللاهوت الطبيعي بكل أطرافه.وكان المفروض أن يعالج هذا المذهب أربع مشكلات بوجه خاص :(١) إيضاح الأدلة التى لدينا للإيمان بوجود الله؛(٢) تفنيد النظريات المضادة للألوهية،من إلحاد ومادية ووضعية وتشاؤمية وشمول للألوهية ولا أدرية؛(٣) تحديد معالم وجود الله كما يتكشف فى الطبيعة والتاريخ؛(٤) تعقب أصل فكرة الله وتطورها فى تاريخ التأمل النظري الألوهي.ولكن لم يتح له أن ينفذ هذا البرنامج إلا جزئيا،إذ إنه لم يضطلع على الوجه الأكمل،كما رأينا،إلا بالمهمة الثانية.والخلاصة أن فلنت كان باحثا مدققا من الطراز أهم عصره فى اسكتلندا)،وكانت لديه قدرة كبيرة على التعميم،وذهن موضوعي ناقد أصيل؛غير أن مكانته،بوصفه مفكرا مستقلا له موقفه الخاص،كانت أقل من ذلك بكثير.أما من حيث هو مؤرخ لفلسفة التاريخ،ومناضل ضد المذهب الطبيعي فى الربع الأخير من القرن الماضي،فما زال اسمه يذكر حتى اليوم باحترام .وكان آخر مؤلفاته:الفلسفة بوصفها علم العلوم وتاريخ تصنيفات العلوم **Philosophy as the Scientia Scientiarum and a History of Classifications of the Sciences** (١٩٠٤).

الباب الثانى

المدارس الفكرية المتأخرة

نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين

الفصل الأول

الحركة المثالية الجديدة

القسم الأول – أصلها واتجاهها العام

تعني بالحركة المثالية الجديدة تغلغل المثالية الفلسفية الألمانية فى الفكر الإنجليزي.ولم يصبح هذا التغلغل ملحوظا إلا فى العقدين السابع والثامن من القرن الماضي،أى بعد جيل كامل من وفاة هيجل. وإذا كانت الصفة المميزة للفلسفة الإنجليزية حتى بداية هذه الحركة هى التزامها بدقة حدود تراثها القومي المنعزل نسبيا،ونفورها من أى عنصر خارجي يقتحم أرضها عنوة،بقدر نفورها من الانقلابات الداخلية،فإن أهمية الحركة الحديثة إنما تنحصر فى أنها أحدثت تغيرا تاما،واستحدثت وثبّتت أشكالا ومضمونات فكرية جديدة كل الجدة،وأضافت إلى حصيلة الفكر الإنجليزى ذخيرة من الأفكار الأجنبية التى لم تكن تُعرف أبدا من قبل.وعلى ذلك فإن المثالية الجديدة،التى كان دخولها إلى إنجلترا يمثل تحولا هاما،لم تكن فقط توسيعا وإثراء وتعميقا هائلا للمحتوى المذهبي للتفكير الإنجليزي،بل كانت تمثل أيضا،وقبل كل شيء،تراجعا تاما عن الأساليب القديمة،وتحويلا لدفة الفلسفة فى اتجاه جديد كل الجدة.

على أن هذا الرأى،القائل إن تغلغل المثالية الألمانية فى إنجلترا قد أدى إلى الخروج على التراث الفلسفي القومي، يتناقض مع رأى يظهر بين الحين والحين(ولا سيما من جانب الإنجليز)،يقول إن المسألة كلها لا تعدو أن تكون إيقاظا لقوى كانت غارقة فى سُبات عميق،ولكنها كانت موجودة فى الفكر الإنجليزي منذ البداية،وقد ورد أروع تعبير عن هذا الرأى الأخير فى كتاب ألفه

ج.هـ .مويرهيد J. H. Muirhead [1](وهو كتاب له قيمة عظيمة،وفائدة توجيهية كبيرة بالنسبة إلى بحثنا هذا)،وحاول فيه أن يكشف عن وجود تيار متصل من التفكير المثالي يمر عبر تاريخ الفكر الفلسفي الإنجليزي بأسره،وأن يثبت أن الحركة المثالية لم تكن إلا امتداداً موسعا عميقا لهذا التيار.على أن الوقائع التاريخية لا تؤيد هذا الرأى.فأيا ما كانت المذاهب والأفكار المثالية الرئيسية التي ظهرت فى القرون السابقة،فإن الحركة التي بدأت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لم تكن مرتبطة بهذه المذاهب والأفكار لا على نحو مباشر ولا على نحو غير مباشر.ذلك لأن هذه الحركة كانت صريحة الارتباط بالفلسفة الألمانية الممتدة من كانت إلى هيجل،ولم تعد أبدا إلى أى تراث إنجليزي سابق. ومما يثبت استحالة كونها قد نبعت من التراث القومى مباشرة،عدم وجود أى تيار مثالي متصل فى تطور الفلسفة الإنجليزية،وذلك على الأقل فى القرن الذى سبق هذه الحركة مباشرة،أى منذ وفاة باركلى (سنة ١٧٥٣)حتى ظهور كتاب ستيرلنج عن هيجل(١٨٦٥) فهذه الفترة على التخصيص هى أبعد الفترات عن أن يقال بوجود اتجاه مثالي إنجليزي فيها،كما لا يمكن الزعم بأن حركة لها من القوة ما لتلك التي نحن بصددها،كان يمكن أن تشغل جذوتها وتصبح لها مثل هذه القوة الهائلة بفضل تأثير محاولات قليلة هزيلة متفرقة.

وإذن فعلينا أن نظل على اعتقادنا بأن النهضة الفلسفية فى إنجلترا بعد أواسط القرن الماضي كانت ثمرة متأخرة للمثالية الألمانية،وأنها تغذت من مصادر ألمانية،وتغلغلت فيها الروح الألمانية،أو أنها إذا ما عبرنا عن الأمر بلغة عملية – كانت فى أساسها سلعة ألمانية.

---

(1) التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلوسكسونية The Platonic Tradition in Anglo . Saxon Philosoph(١٩٣١).

وليس المقصود من هذا إلا إقرار الواقع،لا الحكم مدحا أو قدحا.فليس هذا موضع الكلام عن التغيرات التي طرأت على السلعة الأجنبية عندما استقرت فى الأرض الإنجليزية،ولا عن مدى ارتباطها بالاتجاهات الفكرية القومية.أو بالصور الجديدة التي نمت منها.بل إن من واجبنا بالفعل أن نؤكد أن تغلغل التيار الفكرى الألمانى لم يحدث بطريقة خارجية محضة،أى عن طريق اهتمامات مدرسية،أو بالقسر والإرغام،وإنما حدث ذلك عندما أصبح ضرورة باطنة:ذلك لأنه ليس ثمة شك فى أن الظروف المؤدية إلى قبول البذرة الجديدة كانت،فى الوقت ذاته،مواتية إلى حد بعيد،وأن العوامل الحاسمة فى هذا القبول كانت متعددة ومتنوعة.

فمن الملاحظ اولا،أن الشعر والأدب بوجه عام قدهيأ الجو الذهنى لتَلَقّي نظرة مثالية إلى العالم.وكان من أهم العوامل التي ساعدت على البدء فى الحركة الفلسفية على التخصيص،ذلك العمل التمهيدى الذى قام به،فى النصف الأول من القرن التاسع عشر،شعراء مشهورون وكتاب آخرون كان موقعهم خارج الأوساط الفلسفية المحترفة،وكان معَظمهم على خلاف مع هذه الأوساط.فقد كان شعر الرومانتيكيين هو السبب فى ظهور تلك النظرة الجديدة إلى العالم،والموقف الجديد من الحياة،الذى حل محل صور التفكير العتيقة الموروثة من عصر التنوير وتظهر أولى بوادر المضمون الروحي الجديد،الذى شق طريقه بعد ذلك بوقت طويل إلى الفلسفة بدورها،فى أشعار شيلي وكيتس،وورد سورث وكولردج.غير أن صمويل تيلر كولردج (١٧٧٢-١٨٣٤) هو الذى كانت له أهمية خاصة من بين هؤلاء جميعا.فهو لم يكن شاعرا ملهما فحسب،بل كانت له أيضا مواهب فلسفية أصيلة،وكانت يسعي دائما إلى التعبير عن نظرته الشعرية إلى العالم تعبيرا نظريا إلى جانب التعبير الفنى.وفى خلال ذلك مرّ ذهنه،الذى كان يتصف بقدر هائل من التفتح والمرونة،بتغيرات

عدة،فتعرض مرة تلو المرة لتأثير هارتلي وباركلي واسبينوزا وأفلاطون وأفلوطين وكانت وشلنج وغيرهم.وبعد اضطرابات وسورات متعددة،وصل أخيرا إلى نوع من الميتافيزيقا الروحانية التي يمكن التعبير عنها بالحِكَم الرائعة والأقوال الموجزة أفضل مما يعبر عنها بالطريقة المنهجية الدقيقة.وقد وقف فى هذه الآراء موقف المعارضة الشديدة للآراء الفلسفية السائدة فى عصره وبلده،ولا سيما مذهب المنفعة التجريبي عند بنتام،الذى كان هو المذهب العصري المنتشر عندئذ ومن الملاحظ أن الأوساط الفلسفية المتخصصة ذاتها كانت تعترف أحيانا بأن كولردج قد أدخل إلى الفلسفة الإنجليزية روحا جديدة لم تشترك فى شىء مع الآراء الراسخة السائدة(كما جاء مثلا فى المقالات التي كتبها جون استورت مل فى عامي ١٨٣٨و١٨٤٠ عن بنتام وكولردج والتي أعيد طبعها:" أبحاث ومناقشات"،المجلد الأول،ورغم ذلك لم يظهر أى أثر لتدخل هذه الروح الجديدة فى الأوساط الأكاديمية خلال حياة الشاعر،بل ولا بعد وفاته بجيل كامل- شامل فى الفكر الإنجليزي.

ولقد كانت لفسلفة كولردج أهمية،بالنسبة إلى بحثنا هذا،من زاوية أخرى.فمع هذه الفلسفة تدفق إلى إنجلترا لأول مرة مجرى واسع من المثالية الألمانية,.ومن الصعب أن يقرر المرء إن كانت الأفكار الرئيسية فى نظرته إلى العالم قد تشكلت فى ذهنه قبل تعرفه على المذاهب الألمانية[١]،أو أن أول ظهور لها كان على إثر اطلاعه على هذه المذاهب؛غير أن كل ما يهم تاريخ الفكر هو أنه قد حدث اتصال بينه وبينها،وأنه كان اتصالا وثيقا إلى حد بعيد،وبفضله دخلت الفلسفة الألمانية لأول مرة فى الإطار الذهنى للإنجليز [٢].

---

(١) تم هذا التعرف،لأول مرة،خلال زيارته لألمانيا عام ١٧٨٩-١٧٩٩،ثم حدث بعد ذلك عن طريق دراسته المتعمقة للأدب الألماني والفلسفة الألمانية.

(٢) للإطلاع على مزيد من المعلومات حول دخول المذهب الكانتى إلى إنجلترا،أنظر كتاب:" كانت فى إنجلترا"،تأليف ر. ولك R. Wellek،١٩٣١ (برنستون). وكانت أولى الكتب عن كانت فى إنجلترا هى:"نظرة=

ونحـن نعلـم أن كـولردج قـد درس مـذهب كانـت بالتفـصيل،وأن هـذه الدراسـة تركـت آثـارا واضـحة فـي تفكيـره الخـاص.غيـر أن تـأثير شـلنج كـان أعمق،إذ أن تعاليمه في الكونيات والجماليات قد اجتذبته وهزتـه من أعماقـه،بل وكادت تستحوذ عليه تماما في بعض الأحيان. وقد أثبتت الأبحـاث الأخيرة أنـه درس كتابـات متعـددة لفشته وهيجـل أيـضا،ودون بعـض التعليقـات الهامـشية عليهـا،رغم أن تـأثير هـذين المفكـرين أقـل وضـوحا فـي مؤلفاتـه المنـشورة (انظر كتاب"كولردج فيلسوفا" ١٩٣١،ص ٢٧١،الهامش).كذلك كان لكل من لسنج وهردر وجوته وشيلر تأثير حاسم في تفكيره.وعلى ذلك فإن كولردج يمثل غزوا مبكرا وفريدا من نوعه للحياة الروحية الإنجليزيـة بواسطة الفكر المثـالي الألماني،كما يمثل رد فعل عنيف على الموقف الذهني للقرن الثامن عشر،وعلى امتـداد هذا الموقـف فـي العشرات الأولـى مـن القـرن التاسـع عـشر فـي الفلسفة الإنجليزية القومية.وقد تمكن التيار التجريبي لمذهب المنفعة،الذي وجد في جون استورت مل بطلا جديدا له،من السيطرة على الميدان إلى ما بعد منتصف القرن الماضـي،فكان مـن نتيجـة ذلك أن ظلـت أنظـار كـولردج العميقـة مبعثرة،عـاجزة

=عامة وتمهيدية إلى مبادئ الأستاذ كانت Ceneral & Introductory View of Professor Kant's Principles"من تأليف ف . أ. نيتش F . A .Nitesch،١٧٩٦؛ و"مبادئ الفلسفة النقدية Principles of Critical Philمن تأليف ج.س.بك. J. S . Beek،ترجمة ج. رتشاردسن J. Richardson،عام ١٧٩٧؛و"أركان الفلسفة النقدية Elements of Critieal Philتأليف أ.ف.م.ويليش Willich١٧٩٨.

أما أولى الترجمات الإنجليزية لكانت فهي:" بحوث ومقالات في موضوعات أخلاقية وسياسية وموضوعات فلسفية متعددة Essays& Treatises on Moral , Political and Various Philosophieal Subjects"في مجلدين، ١٧٩٨– ١٧٩٩؛ و" ميتافيزيقا الأخلاق Metaphysic of Marols"١٧٩٩ ؛ "المنطق Logic"١٨١٩؛"المنطق لكل ميتافيزيقا مقبلة Prolegomena to Every Future Metaphysic"١٨١٩؛ وقد أعيد طبع الكتابين الأخيرين مع "بحث... في أسس إثبات وجود الله...... Enquiry...into The Grounds of Proof for the Existence of God"١٨٣٦.وكان ج. رتشاردسن هو الذي قام بجميع هذه الترجمات.وظهرت ترجمة"ج.و.سمبل J. W .Semple"لكتاب"ميتافيزيقا الأخلاق Met of Etbics"لأول مرة ١٨٣٦.وكانت الترجمة الأولي لأول كتب"النقد" من عمل "فرانسيس هيوود Francis Haywood"بعنوان " Critic of Pure Reason" ١٨٣٨(الطبعة الثانية ١٨٤٨).وقد نشر هيود عام ١٨٤٤ "تحليلا لنقد العقل الخالص عند كانت An Analysis of Kant's Critick of pure Reason"

عن أن تجد فى أى مكان تربة صالحة تضرب بجذورها فيها ولم تثمر البذرة التي بذرها إلا لدى تلميذ واحد، كان هو الجراح "جوزيف هنري جرين Joseph Henry Green (١٧٩١-١٨٦٣)، الصديق الحميم للشاعر طوال سنوات عديدة، ثم منفذ وصيته الأدبية فيما بعد. ولقد كان من مهمته، بهذا الوصف الأخير، أن يفحص مخلفات كولردج الفلسفية ويضعها فى صورة منهجية، وهى مهمة كرس لها فى إنكار واضح للذات، الجزء الأكبر من سنواته الأخيرة، دون أن يتمكن من إنجازها. على أنه قد شيَّد نوعا من المذاهب الفلسفي من كتابات الشارع ومذكراته وملاحظاته الهامشية ومحادثاته، ونُشرت هذه بعد وفاته بعنوان "الفلسفة الروحية"، المبنية على تعاليم المرحوم س ت كولردج.

Spiritual Phil. Founded on the teaching of the late S. T. Coleridge

(١٨٦٥، فى مجلدين). ورغم التغير الذى طرأ منذ وفاة كولردج، فقد ظهر هذا الكتاب وظل دون أن ينتبه إليه أحد، إذ طغي عليه كتاب سترلنج عن هيجل، الذى ظهر فى العام نفسه، وبعد ذلك اتجه القراء مباشرة إلى المصادر الألمانية دون أن يعبأوا بكولردج وتلميذه. ولم تبق أفكار كولردج حية إلا لدى قلة منهم، إلى جانب جرين، مثل ف. د. موريس **F. D. Maurice** و س. هـ. هدجسن **S. H. Hodgson**، وقد أهدى الأخير كتابه "فلسفة التفكير **Phil of Reflection**" (١٨٧٨) إلى كولردج بوصفه "أبا فلسفيا" للمؤلف. ولم تبحث فلسفة ذلك الشاعر الرومانتيكي العظيم بحثا تاريخيا إلا فى وقت قريب، بفضل كتابي، أليس د. سنيدر **Alice D . Snyder** "آراء كولردج فى المنطق والتعليم **Colerigde on Logic& Learin** " ١٩٢٩ وموير هيد **J. H. Muirhesd** "كولردج فيلسوفا **C. as Philosopher**"، ١٩٣٠.

ومن معاصري كولردج ومعارفه في ميدان الأدب، توماس دي كوينسي Thomas de Quincey (١٧٨٥-١٨٥٩)الذى اجتذبته الفلسفة الألمانية- وقد درس بحماسة كتابات كانت وفشته وشلنج،وحاول أن يثير الاهتمام بأفكارهم وأن يقربها إلى أذهان أكبر عدد من الناس؛ ولكنه،رغم ما كان يبديه من آن لآخر من استبصار عميق إلى حد يدعو إلى الدهشة،كان يفتقر إلى الفهم الذى لا بد منه لمهمة كهذه،وزاد الأمور غموضا أكثر مما زادها وضوحا.ولا يمكن أن يقال إنه كان عاملا هاما فى فتح آفاق الفكر الألمانى.ومع ذلك فقد كان واحد من الإنجليز القلائل الذين لهم أية معرفة بهذا الفكر فى العقدين الثالث والرابع من القرن الماضي[1].

على أن أحدا لم يَدْعُ إلى رسالة المثالية بمثل العمق والتأثير الذى دعا به إليها توماس كارليل(١٧٩٥-١٨٨١).فإليه،أكثر من أى شخص غيره،يرجع الفضل فى إحداث التغيير الذهنى الكامل الذى وقع فى أيامه،وتهيئة الأرض للبذرة الجديدة.ورغم أن مواهب كارليل ومعلوماته الفلسفية كانت أقل من مثيلاتها عند كولردج،فقد كان أقوى منه اقتناعا،وأشد إصرار وجرأة؛وهكذا استوعب القيم الروحية للأدب والفكر الألمانى،ثم عرضهما ثانية بكل ما كان يتصف به أسلوبه التنبؤى من تأثير بالغ.ولقد كان إيمانه الكامل برسالته هو الذى أضفي على أقواله قوتها الإقناعية،وجعل لكلماته أصداءها القوية.وكان هو أول زعماء رد الفعل الحاسم على تراث القرن الثامن عشر،وعلى كل بقاياه فى القرن التاسع عشر – أى على عصر التنوير – الذى كان رائده العقلي فى نظره هو هيوم- وعلى الاكتفاء المتكاسل بالشك والإنكار،وعلى الموقف الطبيعي وأخلاق المنفعة،وعلى تجاهل الروح النقدية وسيطرة العقل الغاشمة.ووسط كل

---

(١) جنشر دى كوينسي عدة مقالات عن كانت،كما نشر ترجمات لأجزاء من مؤلفاته فى مجلات شعبية.وللاطلاع على التفاصيل يرجع القارئ إلى كتاب ر. ولك:"*كانت فى إنجلترا*"،١٩٣١،ص ١٧١-١٨٠.

أعراض الإفلاس الروحي هذه ، التى كانت متفشية فى بلاده،حاول أن يغرس القيم الجديدة التى ولدتها الفلسفة الكلاسيكية والأدب الكلاسيكي عند الألمان،وعلى هذا النحو أصبح جسرا حيا بين الثقافتين الألمانية والإنجليزية،وسفيرا أو ممثلا للروح الألمانية فى بلاده، وأدى هذه المهمة على نحو أفضل مما أداها عليه كولردج فى أى وقت. ولكن،رغم هذا كله،لم يكن لديه أى اهتمام فلسفي على التخصيص،ولم يكن للفسلفة بالنسبة إليه أى معنى إذا ما فهمت على انها تعمق فى التحصيل أو تأمل خالص.ولقد اعتنق من المثالية وجهها العملي والديني أكثر مما اعتنق وجهها النظري،وآمن بها بوصفها قوة حية وموقفا ذهنيا أكثر مما آمن بوصفها نظرية أو فرعا للمعرفة،وبدلا من أن يتخذ من الفلسفة موضوعا للتفكير،اكتفي بأن يحياها،كيما يدعو إلى قيمتها الروحية ويطبقها على الحياة،منظورا إليها من الوجهة الدينامية،ويدمجها فيها.وبمثل هذا الموقف تعلم من كانت وفشته أكثر كثيرا مما تعلم من شلنج وهيجل،وهذا ينطبق بوجه أخص على فشته،الذى كان يدين له بالجزء الأكبر من الوجه الفلسفي لتفكيره،ولم يكن يمل أبدا من إحالة معاصريه إلى هردر ونوفالس وجان بول وشلير،وإلى جوته العظيم بوصفهم دعاة وخاليقن لقيم عملية جديدة ولكنها أزلية.

وفى أمريكا كانت لإمرسون **Emerson** رسالة شبيهة برسالة كارليل،وإن لم يكن تأثره بالألمان السابقين عليه قد بلغ مثل هذا العمق.ولما كانت كتاباته قد أثرت فى إنجلترا بدورها تأثيرا بالغا.فقد لزم التنويه بأهميته.

من هذه الاتجاهات،لا من أوساط فلسفية خالصة تلقت الحركة الجديدة أكبر قوة دافعة لها.صحيح أن البعض،فى هذه الأوساط،كانوا يستبقون الحركة الجديدة من آن لآخر،غير أن معظم هؤلاء لم يتجاوزوا نطاق الإلمام بتعاليم الفلاسفة الألمان والاهتمام بهم، ونادرا ما أظهروا فهما حقيقيا لهم؛ وكلهم على

السواء كانوا منعزلين بدرجات متفاوتة،فلم يتجمعوا أبدا بالقدر الذى يكفي لتكوين حركة واحدة وفضلا عن ذلك فلم يتوافر لأحد منهم فهم كامل للمثالية فى مجموعها.وهكذا فإن دورهم،فى التعجيل بظهور الحركة المثالية،كان إما ضئيلا جدا وإما منعدما.ومع ذلك فمن واجبنا أن ننوه بعمل السير وليام هاملتن ومدرسته،التى سيطرت على الميدان الفلسفي.ولا سيما فى اسكتلندا،فى أواسط القرن الماضي.فقد كان هاملتن أول فيلسوف محترف فى إنجلترا اكتسب معرفة عميقة واسعة بالمؤلفات الفلسفية الألمانية وانتفع من هذه المعرفة،وكان يفوق كل معاصريه فى فهمه إلى القراءة وعمق معلوماته:ومن المألوف أن يصادف المرء فى كتاباته أسماء كبار المفكرين الألمان.بل إن من الممكن وصف مذهبه الخاص بأنه محاولة للتوفيق بين الفكر الاسكتلندى وتفكير كانت أو لإيجاد مركب منهما،أو إذا شئنا تعبيرا أدق،لتطعيم فلسفة الموقف الطبيعي عند ريد ببذرة كانتية.غير أن أهم ما أخذه هاملتن عن كانت هو النزعة الظاهرية اللاأدرية **Agnostic Phenomenalism** فى نظرية المعرفة النقدية،والفكرة القائلة إن المعرفة البشرية تقتصر على المظاهر،وعلى ما هو متناه،مشروط،نسبي.ولقد أدى اقتصاره على إبراز الجزء النظري من مذهب كانت،بل والوجه السلبي منه فحسب،أدى ذلك إلى جعل هذا الجزء يبدو وكأنه كل ما فى الفلسفة الترنسندنتالية أو على الأقل أهم ما فيها،فكان من نتيجة هذه الصورة الجزئية المضللة إلى أبعد حد،أن حيل بينه،وكذلك بين مواطنيه،وبين الوصول إلى نظرة شاملة إلى تفكير كانت،وفهم أصيل له،كما قطع الطريق على المذاهب التالية لكانت.صحيح أنه كانت لديه معرفة وثيقة بهذه المذاهب،ولكنه كان عاجزا تماما عن اكتساب أى شيء منها،وبدد جهوده فى خلاف عقيم زائف مع"فلسفة اللامشروط (المطلق)".فقد أفتى بعدم مشروعية المذاهب الميتافيزيقية الكبرى التى ظهرت نتيجة لنقد العقل عند كانت،وأصبح

هذا الحكم،بفضل سلطته العظيمة،هو الرأى السائد وقتا طويلا.ومن هنا كان من أولى المهام التى تعين على سترلنج القيام بها عند وضع أسس بنائه الجديد،إعلان احتجاجه بشدة على تشويهات هاملتن ونظراته السطحية،وإنكار أصالة نظراته إلى الفلسفة الألمانية:ذلك لأنه كان واثقا من أن عدم إنصاف هاملتن لهذه الفلسفة قد عاق تقدم الفكر الإنجليزي جيلا كاملا.ومع ذلك فلا مفر لنا من أن نعترف لهاملتن بفضل إنقاذ الفلسفة الإنجليزية،بعلمه الغزير،من الطريق المسدود الذى كانت قد انتهت إليه،إذ أتاح دخول مصادر جديدة وجلب إليها روافد من الفكر الأجنبى المعاصر له.فلم يكن لأى فيلسوف آخر،قبل سترلنج،مثلما كان لهاملتن من الأثر فى القضاء على عزلة الفلسفة فى بلاده.

وبعد وفاة هاملتن،أصبح جون استورات مل هو أبرز الشخصيات فى ميدان الفلسفة فى إنجلترا،بل أصبح هو الممثل الوحيد للفلسفة فى إنجلترا،وأكثر المفكرين قراء،فى الفترة التى تلت منتصف القرن الماضي مباشرة.وفيه التقت جميع تيارات الفكر الفلسفي التى كانت حية عندئذ.ولقد بلغت سيطرته من الاكتمال حدا أصبح من المستحيل معه أن يجد أى شخص يتحدث ضده آذانا صاغية.ونستطيع أن نذكر أولا،ضمن أولئك الذين غامروا بالسباحة ضد التيار التجريبي.اسم جون جروت **J. Grote**(١٨١٣-١٨٦٦)،الذى كان أستاذا **للفلسفة الأخلاقية فى كيمبردج.فقد دار تفكيره،الذى كان منعزلا وشبه مستقل،فى إطار المثالية- ولكنها لم تكن مثالية هاملتن،بما فيها من نسبية لا أدرية.فقد** رفض تعاليم هذا الأخير صراحة،وحبذ بدلا منها مذهبا تكون المعرفة فيه هى"تعاطف العقل مع العقل،من خلال الوجود المشروط الجزئي[1]".فمن الممكن بلوغ الواقع الحقيقى،والشىء فى ذاته فى المعرفة،وذلك راجع إلى أن طبيعته هى نفس طبيعة الذهن الذى يعرفه. وقد جمع جروت،إلى هذه

---

(١) بحث استطلاعي فلسفي Exploratio Philosophica،الجزء الثاني ص ٢٩٦.

الفكرة،نقدا عميقا للمذهب الظاهرى أو الوضعي،وإن يكن قد اقتصرت على توجيه نقده إلى ادعاء هذا المذهب أنه هو الكلمة الأخيرة فى الفلسفة،أو هو الفلسفة كلها.فمعرفة الظواهر هى شكل مفيد من أشكال المعرفة،وهى تمثل نوعا حقيقيا من التجريد فى مجالها الخاص،مجال العلوم الطبيعية؛ ولكنها مع ذلك لا تعدو أن تكون تجريداً مستمدا من سياق أوسع منها كثيرا.فهي إذن معرفة مبدئية تمهد للمعرفة الفلسفية بمعناها الدقيق.ومن هنا كان الواجب تكملة وجهة النظر الظاهرية وإتمامها بوجهة النظر المثالية؛بل إن تفكيرنا لا يكون فلسفيا حقيقة إلا إذا فكرنا بالطريقة المثالية،إذ إن جروت لم يكن يعنى بالفلسفة الاهتمام بموضوع المعرفة،وإنما الاهتمام بواقعة المعرفة أو عملية المعرفة ذاتها.ومن ذلك فإنه لم يصل إلى أى إيضاح كامل لموقفه؛وكل ما فعله هو الاعتراف بعدم كفاية النظريات السائدة فى أيامه،وتلمس طرق جديدة للتفكير على غير هدى.ولقد كان فى ذهنه نوع من المثالية الموضوعية أو الميتافيزيقية،ولكن وجوده فى بيئة لها اتجاه مختلف كل الاختلاف،جعله أكثر انعزالا من أن يتمكن من تشييد مذهب له قوامه الصحيح.ومن هنا فإنه لم يكد يلقى أية استجابة مباشرة،ولم تجد الأفكار الخصبة القليلة التي غرس بذرتها تربة مناسبة هنا أو هنالك إلا بعد مضي وقت طويل.وقد ظهر الكتاب الفلسفي الوحيد الذى نشره هو ذاته(وهو **"بحث استطلاعي فلسفي،المجلد الأول"سنة ١٨٦٥)فى نفس السنة** التي ظهر فيها كتاب سترلنج عن هيجل:أما بقية مؤلفاته[1]فقد نشرت بعد وفاته ولم تلق إلا اهتماما ضئيلا.

أما جيمس فريير James F. Ferrier(١٨٠٨-١٨٦٤،الذى كان أستاذا بكلية سانت أندروز)،فكان مثل جروت،من القلائل الذين رفضوا،فى

(١) "اختبار لفلسفة المنفعة An Examination of the Utilitarian Phil:١٨٧٠؛"بحث فى الأفكار الأخلاقية A Treatise on the Moral Ideas"١٨٧٦."بحث استطلاعي فلسفي،المجلد الثاني"،١٩٠٠.

أواسط القرن التاسع عشر،الخضوع لسلطة هاملتن(الذى كان يعجب كثيرا بمواهبه العقلية وبشخصيته القوية)أو سلطة مل،وإنما سار فى طريقه الخاص ،وقال بمذهب مثالي كانت معالمه أوضح كثيرا من تلك الخيوط المفككة التى قال بها جروت،واحتوى مذهبه على عناصر كثيرة من الحركة التى سرعان ما ظهرت بعد ذلك.وقد وحد فى مؤلفه الرئيسي،"مبادئ الميتافيزيقا **Institutes of Metaphysic**(١٨٥٤)،بين الفلسفة وبين العلم النظري(**apeculative**)،وكشف عن خصائص هذا العلم بطريقة منهجية،فى صورة نظريات تُستنبط كل منها من السابقة عليها،على نحو يقرب كثيرا مما فعله اسبينوزا فى كتاب "الأخلاق".وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء:(أ) الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة؛(ب) الأجنيولوجيا **Agnoiology** أو نظرية الجهل؛(ج) الأنتولوجيا أو نظرية الوجود.وقد صاغ فى قضيته أو نظريته الأولى،التى يبني عليها بالتالي مذهبه بأكمله،القانون الأساسي لكل معرفة،وهو :"مع أى شيء يعلمه أى عقل ،ينبغى أن يعرف هذا العقل ذاته،بوصف هذه المعرفة أساسا أو شرطا لعلمه".(الطبعة الثالثة،ص ٧٩).وهنا نرى،منذ البداية،اتفاقا واضحا مع كانت.والحق أن فريير هو على الأرجح أول مفكر إنجليزى تفهم الفلسفة الألمانية وتعاطف معها،وانتفع منها على نحو إيجابي لصالح مذهبه الخاص.ولقد أحس بتأثير هذه الفلسفة فى زيارة مبكرة قام بها لألمانيا،وظل فيما بعد على صلة وثيقة بها.وربما كان مقالاه عن شلنج وهيجل فى"القاموس الإمبراطورى للسير العالمية **Imperial Dict . of Universal Biography** (١٨٥٧-١٨٦٣) [1] أولى الكتابات التي تجلي فيها فهم حقيقي لهذين المفكرين باللغة الإنجليزية وكان لموقفه من هيجل طرافة خاصة:فقد كان دائما ينفي

---

[1] أعيد طبعها فى كتابه"محاضرات فى الفلسفة اليونانية المتقدمة ومخلفات فلسفية أخرى **Lectures on Early Greek Phil . and other Philosophical Remains**"١٨٦٦،المجلد الثاني.

الاعتقاد بأنه كان هيجليا.وأيا ما كان الأمر،فلدينا اعترافه الخاص بأنه كان يكافح بقوة،ولكن دون نجاح فى معظم الأحيان،لكي يفهم هيجل.فهيجل كان بالنسبة إليه،كما كان بالنسبة إلى سترلنج.السر الأعظم،المحاط بهالة من الهيبة السحرية،وهو شخصية ليست لديه فكرة عقلية عن عظمته،وإنما مجرد إحساس وشعور غامض بها.وإنا لنصادف لدي فريير،كما نصادف لدي سترلنج (مبادئ الميتافيزيقا،ص ٩١ومايليها)تعبيرات تلمح إلى أن العملاق الذى لم يقهر سينقض كالقدر على كل ما هو مقدس فى تراث الفلسفة الإنجليزية.

ويرتكز مذهب فريير،وهو مذهب مطلق يقوم على أساس نظري بحت،على نظرية فى المعرفة،وعلى نظرية أصيلة تماما فى الجهل. وكان هذا المذهب تجريديا نظريا بنّاء إلى درجة رفيعة،فى وقت انحدر فيه التأمل النظري عند الإنجليز إلى أدنى درجاته.ويظهر التأثير الألماني بوضوح فى هذا الانطلاق للقوى التأملية،وكذلك فى تركيب المذهب عامة،وفى اتجاهاته الفكرية الخاصة.غير أن فريير قد نهل أيضا من منبع الفلسفة القومية،فعاد إلى باركلى واستمد من فلسفته عناصر هامة أدمجها فى مذهبه الخاص[1] ؛ولما كان باركلى فى ذلك الحين يكاد يكون منسيا فى إنجلترا،فعلينا أن ننسب إلى فريير فضلا آخر هو فضل إعادة اكتشافه من جديد،[2]وإعطائه القوة الدافعة الأولى لبعث مذهب باركلى،الذى تحقق على فريزر،وكولينزسيمون **Collyns Simon**

---

(١) لم يكن ذلك الذى تأثر به هو باركلى المعروف تاريخيا،بقدر ماكان باركلى كما يري من خلال منظار ألماني،كذلك حور فريير أفكاره شأنها شأن كل ما أقتبسه،على النحو الملائم لذهنه الخاص.,

(٢) وذلك فى مقاله"باركلى والمثالية Berkeley & Idealism"فى "مجلة بلاكوود Blackwood's Magazine"،١٨٤٢،المجلد الحادى والخمسين(أعيد طبع المقال فى كتابه"محاضرات فى الفلسفة اليونانية ألخ،١٨٦٦،المجلد الثاني).

،وراشدال Rashdall وغيرهم.وأخيرا ينبغي أن نلاحظ أنه ربما كان أول اسكتلندى يثور على تراث المدرسة الإسكتلندية[1].

فالموقف الطبيعي فى رأيه لا يمكن أن يكون معيار الحقيقة الفلسفية،لأن التفكير اليومي،الذى هو أبعد ما يكون عن التفكير العقلي،مضطر إلى الخضوع تماما لقرارات هذا التفكير العقلي.وهنا أيضا كان فريير مبشرا ومتنبئا بتطورات ستحدث فيما بعد.غير أن اهتمامنا الرئيس ينصب هنا على الحديث عنه بوصفه واحدا من رواد الحركة المثالية،التي ساهمت كتاباته،بما أحرزته من شهرة غير قليلة فى وقتها،فى إعطائها قوة دافعة ومضمونا.

وآخر من سنذكرهم من أولئك الذين أحسوا بوضوح بتأثير الفلسفة الألمانية قبل بداية الحركة بمعناها الصحيح،هو اللاهوتى فريدريك دنيسون موريس F. Denison Maurice (١٨٠٥-١٨٧٢).ولقد كان موريس أستاذا للتاريخ والأدب الإنجليزي (١٨٤٠)وكذلك اللاهوت (١٨٤٦)فى "كنجز كوليدج"بلندن،حتى عام ١٨٥٣ حين أعفي من منصبه بسبب آرائه المفرطة فى تحررها.ومنذ عام ١٨٦٦ حتى وفاته شغل كرسي الفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج.ولقد تشبع بعمق بروح كولردج، إذ كان واحداً من تلامذته القلائل،ولكنه لم يفلح أبدا فى التعمق فى مجاهل وغوامض التصوف عند هذا الشاعر الفيلسوف،والارتقاء به إلى مستوى التفكير الواضح.وفضلا عن ذلك فقد رجع،بفضل كولردج،إلى الدراسة المباشرة للفلاسفة واللاهوتيين

---

[1] كان فريير يعنى بتسمية فلسفته"اسكتلندية فى الصميم"أنها أصيلة تماما وأنها نتاج قوى وليست اقتباساً أجنبيا.ولقد كان فى هذا صادقا.

الألمان،واستمد منهم أفكار ملهمة عديدة.غير أن نشاطه الرئيسي كان خارج نطاق الفلسفة التى لم يكرس لها إلا اهتماما عارضا[1].

وهكذا فإن إحياء المثالية فى إنجلترا قد مهدت له تيارات أدبية،وبشرت به قلة من الفلاسفة المنعزلين،غير أن هناك عاملين آخرين ساعدا على إحداث هذا الإحياء والتعجيل به،أولهما اهتمام الأوساط الدينية واللاهوتية،وثانيهما العناية بالدراسات الكلاسيكية فى الجامعات القديمة.

ففى النصف الأول من القرن التاسع عشر،لم يكن التوتر التقليدى بين الفلسفة والدين،أو بين المعرفة والإيمان،قد تحول إلى صراع علنى،وإنما كان أنصار كل من المعسكرين يتسامحون مع أنصار الآخر،ويقفون منه موقف الحياد العطوف،وذلك باستثناء اصطدامات قليلة كانت تقع هنا وهناك.فالفلسفة كانت على وجه العموم أقل اكتراثا بالدين من أن تجعل منه مشكلة حقيقية،وإنما اهتمت بمسائل أخرى،وتركت اللاهوت وشأنه.غير أن تحولا أساسيا حاسما قد طرأ على هذا الوضع بعد منتصف القرن الماضي.فقد أدى ظهور الداروينية إلى اتخاذ الفلسفة موقفا عدائيا من الدين.ونما المذهب الطبيعي والمادى بقوة بين أتباع دارون،وكان تغلغله فى أذهان العامة أعمق من تغلغله فى أذهان المثقفين،فكان لذلك أثره الهدام.فقد تعرض الدين،نتيجة لذلك،لخطر داهم وهكذا دخل اللاهوت المعركة،بوصفه الجهة المختصة بالدفاع عن الدين.غير أن الأسلحة اللاهوتية وحدها لم تكن كافية للمضي فى المعركة ضد المادية؛وإنما كان لابد من صرع العدو بسلاحه الخاص،أى بالفلسفة.على أن الفلسفة القومية كانت عاجزة عن ذلك تماما؛فلم يكن من المستطاع استخلاص أى سلاح جديد منها،بل إن جانبا منها قد هرب رافعا أعلامه البيضاء إلى معسكر العدو.وهكذا

---

(1) انظر على الأخص كتابه التاريخي الضخم الفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقية **Moral& Metaphysical Phil**،فى مجلدين، ١٨٧١-١٨٧٢ (وهو توسيع المقال فى "دائرة المعارف المتروبولية **Encyclopaedia Metropolitana** (١٨٤٨).

أدت خطورة الموقف إلى الإصغاء إلى تلك الأصوات الفلسفية التى كانت تتحدث،منذ وقت غير قليل،من ألمانيا وأدركت الدوائر الدينية المحافظة،بوجه خاص،الأهمية العظمى لعقد تحالف مع المثالية الفلسفية فى الصراع المقبل.وهكذا لم تكن الاعتبارات الفلسفية الخالصة هى التى أدت إلى فتح الباب للغز الألمانى وذلك فى المراحل الأولى على الأخص.وإنما أدت إلى الرغبة فى دعم اللاهوت المحافظ وتجديد قوة الإيمان المهدد،ضد هجوم اللاأدرية،والطبيعية،وعدم الاكتراث الديني،والإنكار الصريح،وكان أول وأهم المذاهب التى استُغلت هو الميتافيزيقا البناءة (أو التركيبية) عند هيجل،لا الكانتية،إذ كانت هناك شكوك تحوم حول كانت ذاته،وتتهمه باللاأدرية،وذلك نتيجة للتفسير المغرض الذى فرضته عليه مدرسة هاملتن.ويظهر هذا الاتجاه بكل وضوح عند رواد الحركة،أى عند سترلنج وجرين وولاس والأخوان"ليرد":فالمثالية الفلسفية كانت عند هؤلاء جميعا،وعند الكثيرين غيرهم،تعنى تأييد الدين والدفاع عنه،مهما كانت لها من دلالة أخرى لديهم.ولقد اعترف سترلنج بذلك،كما سنرى فيما بعد،بصراحة محمودة،وحتى فى الحالات التى لم يعترف فيها بهذا الباعث بمثل هذه الصراحة،وكان رغم ذلك موجودا وله أثره.وليس من شأننا هنا أن نتحدث عن التفسيرات الباطلة المجحفة التى نشأت عن هذا الباعث؛ وحسبنا أن نؤكد أن الحركة كانت،فى مراحلها الأولى،تدين لهذا الباعث بأكبر قوة دافعة لهذا.غير أن هذا الباعث قد ضعف بنمو الحركة؛وبدأت سطوته تخف حتى منذ أيام"نتلشيب **Nettleship**،وكاد أن يختفي تماما عند أنصار المذاهب المتأخرين(مثل برادلى وبوزانكيت)أو يتحول إلى ضده(كما هى الحال عند ما كتجارث).وهكذا فإن المتدينين المحافظين،الذين هللوا بحماسة للحركة فى مرحلتها الأولى،أصبحوا ينظرون إلى مراحلها المتأخرة بعين القلق وخيبة الأمل.

أما العامل الثاني فكان ينتمى إلى مجال مختلف كل الاختلاف.فقد كانت جامعتا أكسفورد وكيمبردج تعتزان دائما بالروح الإنسانية واللغات الكلاسيكية(القديمة)،وكانتا بهذا الوصف حاميتي التراث الفلسفي لليونان.ذلك لأن الفلسفة اليونانية،ولا سيما فلسفة أفلاطون وأرسطو،كانت منذ وقت طويل من أهم الوسائل التعليمية لنقل الثقافة الكلاسيكية،وعن طريقها انتقلت الروح اليونانية إلى كل جوانب الحياة العقلية،وكان لها تأثيرها النافع فى الفلسفة كما فى بقية هذه الجوانب.وهذا هو المعنى الذى يمكننا أن نفهم به العبارة القائلة بوجود"تراث أفلاطونى فى الفلسفة الأنجلوسكسونية"ظل مستمرا على الدوام(وهذا هو رأى مويرهيد)، لا معنى استمرار شكل معين من أشكال الأفلاطونية ظل يعمل على نحو فعال طوال تاريخ الفكر الإنجليزي(فأفلاطونيو كيمبردج كانوا ظاهرة منعزلة،ولم يحدث منذ ذلك الحين حركة مشابهة).وبعد منتصف القرن التاسع عشر حدثت نهضة جديدة هامة فى دراسة الفلسفة اليونانية بأكسفورد ارتبطت أساسا باسم"بنجامين جويت**Benjamin Jowett** (١٨١٧-١٨٩٣).ورغم أن جويت كان لاهوتيا قبل كل شيء.فقد كان رجلا واسع الثقافة ذا نشاط متعدد الجوانب،وكان من قادة حزب"الكنيسة الرحبة **Broad Church**"[1]كما كان القوة الدافعة من وراء حركة إصلاح الجامعات.وما زال الأحياء من الجيل القديم يذكرون عنه أنه كان أبرز أساتذة الجامعات وأقواهم تأثيرا فى عصره.وقد قضي حياته فى التدريس فى أكسفورد وحدها:ففي عام ١٨٣٨ أصبح زميلا فى كلية"باليول"،ثم مدرسا بها بعد أربع سنوات،وأصبح فى عام ١٨٧٠ أستاذا (**Master**)،إلى جانب شغله كرسي اللغة

---

(١) حزب أو مدرسة فى التفكير اللاهوتى ومتفرعة عن المذهب الأنجليكانى،كان أنصارها يقولون بآراء متحررة واسعة الأفق،ويدعون إلى قبول أوسع قدر ممكن من الأفكار.وقد كانت أبرز فترات نشاطهم هى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ومن زعمائهم الآخرين:توماس أرنولد،وتشارلس كنجلي و. ف. و. روبرتسون.
(المترجم)

اليونانية من ١٨٥٥ إلى ١٨٩٣ .ويعزى القدرة الأكبر من شهرته إلى تجديده للدراسات الكلاسيكية بروح الفلسفة اليونانية ومن خلالها،وذلك خلال عمله فى التدريس والكتابة،الذى امتد أكثر من نصف قرن،ولازمه النجاح الباهر طواله.ومن المعترف به أن ترجمته لمحاورات أفلاطون،التى صدرها بمقدمات رائعة،هى إلى اليوم أفضل الترجمات.ومن الممكن وصفها بأنها كلاسيكية،بمعنى أن أفلاطون أصبح بفضلها لأول مرة،قوة تعليمية حية بحق،وأصبح من المقتنيات المضمونة للأمة.فدورها بالنسبة إلى إنجلترا يساوى دور ترجمة"شلير ماخر"بالنسبة إلى ألمانيا.ولجويت ترجمات أخرى لثوكوديدس **Thucydides** (١٨٨١)ولكتاب "السياسة"لأرسطو(١٥٨٨)،غير أنها أقل أهمية،إذ أنه كان فيها أضعف تحمسا للمؤلفات الأصلية وأقل تعاطفا معها.

ويمكن القول إن هذا الاهتمام المتجدد والمتعمق،فى أكسفورد، بفلسفة العصور الكلاسيكية القديمة،قد أتى فى الوقت المناسب،نظرا إلى الاتجاه الذى أخذ الفكر الإنجليزى يتحول إليه فى ذلك الحين.فقد كانت القرابة بين المثالية اليونانية والألمانية واضحة،وشعر الجيل الناشئ فى أكسفورد أكثر من أى مكان آخر ،بالحاجة الملحة إلى تخليص الفكر الإنجليزي من ضيق أفقه وخضوعه الذليل لتراثه،وإلى العودة به إلى المجرى العظيم للفلسفة الأوربية.وهكذا كان بعث الدراسات الأفلاطونية الذى استهله جويت،هو نقطة تجمع للمؤثرات الفلسفية الآتية من ألمانيا.وفضلا عن ذلك،فإن هاتين القوتين المتقاربتين،اليونانية والألمانية اللتين تقابلتا سويا فى أكسفورد فى اتصال متبادل مثمر،قد توحدتا فى جويت نفسه،وسارتا فى اتجاه مشترك.

فلقد اتصل جويت بالمثالية الألمانية اتصالا مباشرا فى وقت مبكرا،أى فى عام ١٨٤٤و ١٨٤٥،خلال إجازتين صيفيتين قضاهما فى ألمانيا.فزار شلنج الكهل فى برلين،ولكنه لم يعجب به على الإطلاق(ووصفه فى رسالة كتبها فى

ذلك الوقت بأنه"ثرثار عجوز") كذلك قابل ى.أ. إردمان [1] وناقش معه"أفضل طريقة لاستيعاب فلسفة هيجل".وبعد عودته إلى إنجلترا ازداد عكوفا على دراسة هيجل،بل إنه بدأ فى ترجمة كتاب"المنطق " لهيجل،ولكنه لم يكمل هذا العمل.وكانت حماسته ومثابرته فى الكفاح من أجل فهم معانى هيجل مشابهة لكفاح سترلنج بعد ذلك بحوالى عشر سنوات أو خمس عشرة سنة.وهكذا كتب يقول فى رسالة له عام ١٨٤٥"أما عن هيجل فليست لدىّ إلا فكرة غامضة عن معناه ولكنى أشعر بأنى لن أرتاح حتى أزداد تعمقا فيه".قال أيضا "إما أن ينجح المرء فى هذه المحاولة وإما أن يضيع،أى أن يتخلى تماما عن الميتافيزيقا.فمن المحال أن يقنع المرء بأى مذهب آخر بعد أن يكون قد بدأ فى هذا".غير أنه على خلاف سترلنج،لم يتأثر بهيجل تأثرا كاملا.فقد كانت طبيعته أكثر مرونة من أن يستحوذ عليها تماما هيجل أو غيره.وظل محتفظا،حتى فى هذه السنوات المبكرة،باستقلال الذهنى المميز له،وإزداد احتفاظا به فى السنوات التالية.

وأهم ما يعنينا هنا هو أنه حث مجموعة من صفوف تلاميذه على دراسة كتابات هيجل،وبذلك أصبح أول وسيط للفكر الألمانى فى الجامعة التى أصبحت فيما بعد مقرا للمثالية الإنجليزية.فإلى جويت أكثر من أى شخص غيره،يرجع الفضل فى دراسة الهيجلية ومناقشتها بحماسة فى أكسفورد حتى منذ أواسط القرن الماضي،وفى تحولها إلى قوة عقلية متزايدة الأهمية.ولقد كانت للبذور التى غرسها فى عقول تلاميذه ثمار فلسفية يانعة.ولا ينقص من فضله فى هذا الصدد،أن موقفه من هيجل قد مر بتقلبات متعددة،وأنه لا يمكن أن يعد فى أى وقت هيجليا كاملا صادقا.وذلك لأنه كان كلما ازداد غوصا فى تفكير اليونانيين،ازداد تباعدا عن أستاذه الفلسفي الأول.ومع ذلك فإنه فى كهولته الناضجة قد رجع بنظره

---

[1] يوهان إدوارد إردمان(١٨٠٥-١٨٩٢)،مؤرخ فلسفي مشهور،ومفكر هيجلي،كان أستاذا بجامعة "هاله"ألف كتبا أهمها"محاولة لعرض تاريخ الفلسفة الحديثة عرضا علميا"(فى ستة مجلدات) و"معالم تاريخ الفلسفة" (فى مجلدين)و"معالم علم النفس". (المترجم)

فى إعجاب وتبجيل إلى ما كان هيجل يعنيه بالنسبة إليه يوما ما،فكتب يقول"لقد مضى أكثر من أربعين عاما على ابتدائي فى قراءة كتابات هيجل،وأعتقد أن ذهني قد تلقى منه فى ذلك الوقت من القوة الدافعة أكثر مما تلقاه من أى مفكر سواه.ورغم أننى أدرك الآن أن مثل هذا النوع من الفلسفة لن يكتب له البقاء الدائم،فما زلت أكن لمعلمي وأستاذى القديم أعظم التبجيل"[1] .

ولقد مر كثير من رواد المثالية الإنجليزية،بل أهمهم،على يديه،ونخص منهم بالذكر جرين وإدوارد كيرد،ونتشليب،الذين كانوا هم المقربين إلى مؤلفاته وشخصيته نظرا إلى اشتغالهم فى كلية باليول.ولقد ظهر تأثير الفلسفة الألمانية فى كتاباته أوضح ما يكون فى مقدماته لترجمته لمحاورات أفلاطون (الطبعة الأولى، ١٨٧١).ولنقل أخيرا إن أهمية جويت ترجع إلى أنه هو الذى أدخل تلك الروح الفلسفية التى تولدت عنها الحركة المثالية الجديدة فى إنجلترا،ورعاها سنوات طويلة،وحفز على الاهتمام بها،ولقنها لتلاميذه.

على أن اليقظة الحقيقية للمثالية الإنجليزية لم تأت من جانب الأوساط الأكاديمية فى أكسفورد،حيث لم تظهر مؤلفات تعبر عن الأفكار الجديدة إلا بعد فترة طويلة من الإعداد والكمون،وإنما ظهرت بفضل بادرة جريئة حاسمة لرجل اسكتلندى غير متخصص،كان حتى ذلك الحين مجهولا؛ هو ج. هـ. سترلنج،الذى نشر فى عام ١٨٦٥ مؤلفا من مجلدين عن هيجل.وفى العقد التالي كانت الحركة قد بلغت أوج نشاطها بظهور كتاب"مقدمات إلى هيوم"لجرين (١٨٧٤) وكتاب "منطق هيجل"لولاس(١٨٧٤ أيضا) "ودراسات أخلاقية"لبرادلى(١٨٧٦)،وأول كتاب لكيرد عن كانت(١٨٧٧).كذلك أدى هذا

---

(١) رسالة مؤرخة فى عام ١٨٨٤.وقد استمد هذا النص والاقتباسات السابقة من رسائله من كتاب"حياة جويت ورسائله"life & Letters of Jowettتأليف أ.أبوت E. Abbottول.كامبل L. Campbell،فى مجلدين ،١٨٩٧.

الإحياء إلى ظهور مجلة فلسفية هامة، هى مجلة مايند MIND، (١٨٧٦؛ ومازالت هى أهم المجلات)، ورغم أن هذه المجلة كانت ترحب بجميع الاتجاهات الفكرية، فقد كانت واسطة للتعبير عن الحركة الجديدة. وفى العقد التاسع من القرن الماضي دعمت الحركة موقفها، وأنتجت سلسلة أخرى من الكتب الهامة – هى فلسفة الدين "لجون كيرد (١٨٨٠) "و هيجل "لإدوارد كيرد و "مقدمة للأخلاق "لجرين و "المنطق" لبرادلى و "مقالات فى النقد الفلسفي" (كلها عام ١٨٨٣) و "المذهب الهيجلي والشخصية "لأندروسث (١٨٨٧) و "المنطق" لبوزانكيت (١٨٨٨) وكتاب كيرد الأكبر عن كانت (١٨٨٩). ولقد اتخذ الاتجاه المثالي لأول مرة، فى كتاب "مقالات فى النقد الفلسفي" صورة البيان المشترك، وساهم فى تأليفه مجموعة من أصغر ممثلي هذا الاتجاه سنا، اشتهر بعضهم فيما بعد (مثل أ. سث، وهولدين، وبوزانكيت، وسورلي، وهنرى جونس، ورتيشى). وقد أهدى الكتاب إلى جرين، الذى كان قد توفى فى العام السابق. وأعرب إدوارد كيرد فى التصدير عن المقصد العام للجماعة بقوله: "يتفق مؤلفو هذا الكتاب فى الاعتقاد بأن طريق البحث الذى ينبغي أن تسلكه الفلسفة، أو الذى نستطيع أن نتوقع لها أن تساهم فيه بأهم نصيب فى الحياة العقلية للإنسان، هو ذلك الطريق الذى شقه كانت، والذى كان هيجل أعظم من ساهم فى متابعته بنجاح" وأضاف إلى ذلك أن رغبتهم كانت متجهة إلى أن يضفوا على مؤلفات كانت وهيجل "تعبيرا وتطبيقا جديدين"؛ وقد اعترفوا بأن قبول آراء هذين المفكرين حرفيا فى بلد آخر وجيل مختلف "ليس بالأمر الممكن لو كان مطلوبا، ولا بالأمر المطلوب لو كان ممكنا" وكان هدفهم هو أن يبينوا "كيف يمكن تطبيق مبادئ الفلسفة المثالية على مختلف مشكلات العلم والأخلاق والدين". وهكذا تناولت المقالات مشكلات المنطق ونظرية المعرفة ومناهج البحث وفلسفة

التاريخ وعلم الجمال والفلسفة الاجتماعية والفلسفة الدينية،وبذلك تضمنت كل مجال البحث الفلسفي كما وسعت نطاقه المثالية الألمانية.

ولقد ظهر الجزء الأكبر مما أنجزته هذه المدرسة(إذ إن من الممكن الكلام عن مدرسة فى هذه المرحلة) فى أكسفورد،التي كانت المعقل الحقيقي للحركة،وظلت كذلك حتى بعد أن أدت وفاة جرين السابقة لأوانها إلى إحداث أول شقاق جدى فى صفوف الرواد.ومن أكسفورد انتقل الطلاب الذين تشبعوا بروح كانت وهيجل إلى سائر أرجاء البلاد،وأخذوا يشغلون بالتدريج كراسي الأستاذية وغيرها من مناصب التدريس فى بقية الجامعات.وكانت جامعة جلاسجو مركزا هاما آخر:فهناك استقرت التعاليم الجديدة فيها منذ وقت مبكر جدا،بفضل الجهود الرائعة التي بذلها إدوارد كيرد وشقيقة جون،وحلت محل مذهب هاملتن الذى كان سائدا حتى ذلك الحين.واكتسحت موجة المثالية الظافرة كل ماصادفها فى كل مكان،وسرعان ما تركت طابعها فى الجزء الأكبر من التعاليم الفلسفية التي كانت تلقن وتدرس فى الجامعات.وهكذا حدث تغيير وتوجيه جديد لا نظير لهما فى تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره.وفضلا عن ذلك فإن حركة إحياء المثالية لم تبلغ فى أى بلد آخر ذلك الحد من الروعة،ولم يبلغ التأثير الروحي للمثالية ذلك الحد من القوة، الذى بلغه فى إنجلترا فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر.وإنه لغريب حقا أن ألمانيا ذاتها لم تكد تشعر فى أى وقت بهذا التحول العميق الذى طرأ على الفلسفة الإنجليزية بفضل تعاليم كانت وهيجل،وأنها لم تتلق منها ثانية أى رد فعل أو تأثير مرتد.

ولقد سار تقدم الحركة على مراحل متعددة:كانت أولاها مرحلة استيعاب محتوى الأفكار الواردة بغية نشرها عن طريق الترجمات والشروح،إلخ،وإدماجها فى المادة المألوفة للتدريس الأكاديمي واستغلالها فى مكافحة التعاليم القديمة التي كانت لا تزال سائدة عندئذ. كان ذلك هو العمل

الرئيسي الذى تم فى العقد البادئ"بسنة ١٨٧٠،وهو عمل تولاه من أسميهم بالرواد- وهم سترلنج وجرين وإدوارد كيرد وولاس وغيرهم ورغم أن هذا العمل كان تفسيريا فى أساسه،فقد كان أداؤه يتميز باستقلال ذهني ملحوظ،وتم فيه التوصل إلى بعض المبادئ الأساسية فى التفكير،ظهرت فيها بوادر معالم فكرية هامة تميز بها التطور التالى.وهكذا حورت الأفكار المستوردة،أو وسعت على الأقل فى أثناء نقلها.ثم جاءت مرحلة تالية ظهر فيها النقد الخلاق والبناء المستقل،وذلك لتحصين الأراض التي غزاها الرواد وتوسيع رقعتها؛وما إن أطلقت الروح النقدية التأملية من عقالها،حتى أمكن تحطيم الأشكال القديمة،واستطاع الفكر أن يبدأ التحليق فى مسارات جديدة.وهكذا أفضت الحركة الهيجلية إلى ظهور عدد من المحاولات المستقلة الأصلية لإيجاد حلول جديد المشكلات الكونية القديمة.ومهما كانت درجة ابتعاد هذه المحاولات عن نقطة بدايتها،أو اختلفت طرق التفكير الأخرى التي انتهت إلى التحالف معها،فإن القوة الدافعة الأولى التي تلقتها إنما كانت عن الحركة المثالية الجديدة. ولا شك أن أقوى ذهنين تأمليين ظهرا من بين صفوف هذه الدراسة كانا برادلى وما كتجارت،غير أن بوزانكيت وبرنجل باتيسون،وورد، وسورلي،وهولدين، وغيرهم،قد ساهموا بدورهم فى العمل البناء وتوصلوا إلى نتائج لها شيء من الأهمية.

فإذا تساءلنا عن أقوى المثاليين الألمان الكبار أثرا فى الفكر الإنجليزي كان الجواب دون شك هو أنه هيجل،بحيث يحق أن يطلق على الحركة كما أطلق عليها بالفعل،اسم الهيجلية الجديدة أو الهيجلية الإنجليزية[1].ولكن ينبغي ألا

---

(١) ترجمت جميع كتب هيجل الرئيسية إلى الإنجليزية.وفيما يلي بيان بأهم الترجمات"ظاهريات الروح The Phenomenology of Mind"(ترجمة ج.ب.بيلى J.B. Baillie)١٩١٠،مجلدين،الطبعة الثانية مراجعة،فى= =مجلد واحد ١٩٣١."علم المنطق Science of Logic"(ترجمة و.هـ. جونستون W .H. Johnston ول .ج.ستروذرس L. G .Struthers)،مجلدين،١٩٢٩، كذلك قام هـ.س.ما كران H. S. Macran بترجمة الجزء الثانى من هذه الطبعة الموسعة "المنطق"،بعنوان "نظرية المنطق الصورى Doctrine of Formal Logic"١٩١٢؛"منطق العالم والفكرة Logic of World & Idea"(١٩٢٩).كما ظهر كتابا"منطق هيجل Logic

يغرب عن بالنا أن"كانت"بدوره كان له تأثير قوى عميق،لأنه هو الذى أطلق القوة النقدية من عقالها،مثلما أطلق هيجل القوة التأملية النظرية.غير أن جميع المذاهب المثالية الألمانية،كانت تعد عادة كلا واحد،يكشف عن تطور عضوى ضرورى من كانت إلى هيجل،حتى رغم ما كان يحدث من آن لآخر من محاولات لاستغلال أحدها ضد الآخر.كذلك ساهمت قوى فشته وشلنج فى تكوين هذه الحركة ولم يكونا مجرد موضوعين للاهتمام والبحث،وهذا أيضا يصدق،ولكن بدرجة أقل كثيرا،على هربارت Herbart[1]وشوبنهور، وا. فون هارتمان[2].غير أن لوتسه كان هو الفيلسوف الذى درس بأكبر قدر من الحماسة،وحظى بأعمق الاحترام،وشاع استغلال أفكاره،من بين الفلاسفة الألمان التالين للفترة الكلاسيكية للمثالية.فقد كان له تأثير هائل،لم يفقه سوى تأثير كانت وهيجل.وقد ظهر كتابه"مذهب فى الفلسفة" (المنطق والميتافيزيقا)مترجما عام ١٨٨٤،وأعقبته فى العام التالى ترجمة

---

of Hegel"فى ١٨٧٤،والطبعة الثانية المراجعة سنة ١٨٩٢،و"فلسفة الروح Phil. Of Mind"،١٨٩٤،وقام بترجمتها و.ولاس W. Wallaceبوصفها الجزء الأول والثالث من"دوائر المعارف Encyclopaedir"أما الجزء الثاني(فى فلسفة الطبيعة)فلم بترجم بعد.[ملحوظة للمترجم:ظهرت فى نيويورك سنة ١٩٥٩ ترجمة إنجليزية لكتاب"دائرة المعارف Encyclopedia of Phil . by Hegel،قام بها جوستاف موللر Gustav E. Mueller،وهو ألماني الأصل.ولكن من أهم عيوبها أنها ترجمة مختصرة تتخللها أحيانا تعليقات للمترجم خلال النص.وهي تتضمن الأجزاء الثلاثة لدائرة المعارف ، ولكن الجزء الثانى(وهو فلسفة الطبيعة) مختصر اختصار شديدا- وربما كان لهذا الاختصار ما يبرره،ولكن العمل قد فقد بذلك طابعه العلمى الصحيح].وهناك أيضا "فلسفة الحق(أو القانون)Phil . of Rightترجمة س.و)دايد S. W. Dyde)١٨٩٦،و"محاضرات فى فلسفة التاريخ Lectures on the Phil of Hist"(ج.سبيريSibree).١٨٥٧؛"وفلسفة الفن The Phil. Of Fine Arts"(ف. ب.أوسماتين F. B. Osmaston)١٩١٦-١٩٢٠،فى أربعة مجلدت؛ومحاضرات فى فلسفة الدين Lecturres on The Phil. Of Religion"(أ.ب.سبيرز.E. B. Speirsو. ج.ب:ساندرسن J. B. Sanderson)١٨٥٩،فى ثلاثة مجلدات؛و"محاضرات فى تاريخ الفلسفة Lectures on The Hist of Phil"(أ. س. هولدين E. S. Haldaneوف. هـ. سيمسون F. H. Simson) ١٨٩٢-١٨٩٥؛فى ثلاثة مجلدات.

(١) يوهان فريدرش هربارت(١٧٧٦-١٨٤١)،فيلسوف ألماني،خلف كانت وقتا ما فى كرسي اللفسة بجامعة كونجزبرج.كان مذهبه أقرب إلى ليبنتس منه إلى كانت،فقال بوجود الكثرة فى الواقع،و أكد أن لكل عنصر فى هذه الكثرة وجوده المطلق المستقل عن الذهن.وكانت له مساهمات هامة فى علم التربية. (المترجم)

(٢) إدوارد فون هارتمان(١٨٤٢-١٩٠٦)فيلسوف ألماني،جمع فى مذهبه بين هيجل وشلنج وشوبنهور مع إضافه عنصر "اللاشعور" الذى يلعب دورا رئيسيا خلاقا وله مؤلفات متعددة أهمها"فلسفة اللاشعور". (المترجم)

لكتابه"العالم الأصغر Microcosmus"؛ولما كانت المثالية قد بلغت في ذلك الحين أوجها،فإن كلا الكتابين قد أثار اهتماما ضخما مباشرا[1].بل إن كثيرا من الإنجليز قد جمعتهم بلوتسه صلات شخصية حتى كاد أن يصبح من"البدع"الشائعة وقتا أن يقضي المرء فترة للدراسة بجامعة جوتنجن، حتى يتلقى الحكمة الفلسفية من فم المعلم نفسه. ولقد كان نجاحه الساحق في إنجلترا راجعا إلى أن قراءة كتاباته وهضمها كانت أسهل كثيرا إذا ما قورنتا بغموض هيجل المستغلق أو جلافة كانت. وفضلا عن ذلك فقد كان يعد آخر ممثل حي لذلك العصر الفكري العظيم الذى طويت صفحته بوفاة هيجل.ومن ثم فقد اعتُقد أنه يقدم أفضل سبيل إلى فهم عالم هيجل الغامض،وهو سبيل يعد طرقه أسهل كثيرا من الانتقال إليه من خلال كانت،كما أن كثيرا ممن أحسوا بنفور من واحدية هيجل المتزمنة قد راقهم مذهب لوتسه الأشد مرونة.فكل أولئك الذين شعروا.خلال الصراع بين المثالية المطلقة والمثالية الشخصية،أن المذهب الأخير أقرب إلى عقولهم،قد انصرفوا عن هيجل وانضووا تحت راية لوتسه،وهكذا أصبح هذا الأخير نقطة تجمع عدد من المفكرين الذين انشقوا على المدرسة الهيجلية بما فيها من صرامة شديدة،ووصلوا إلى تعبيرا أكثر تحررا عن نظرتهم المثالية إلى العالم.ومن هنا كان تأثيره خارج الهيجلية أعظم من تأثيره داخلها.بل إن البرجماتيين أنفسهم قد ربطوا أنفسهم به.ونظروا إليه على أنه أحد أسلافهم.وأخيرا فإن رودلف أو يكن[2]Rudolf Euckenقد وجد بدوره

---

(1) بدأت الترجمة الإنجليزية"للمذهب"على يد جرين،الذى اضطلع بمسئولية النشر وبعد وفاته في ١٨٨٢،احتل بوزانكيت مكانه.وكان من بين المترجمين إلى جانب جرين وبوزانكيت ونتشليب Nettleshipوكونبير Conybeareو. اك .برادلي .أما "العالم الأصغر"فقد ترجمته إليزابث هاملتن (ابنه السير وليام هاملتن)وا . أ .كونستانس جونس E. E Constance Jones؛ووصل إلى طبعة رابعة عام ١٨٩٤.وقد ترجم كونبير مجموعة من محاضرات لوتسه بعنوان " الموجز في فلسفة الدين Outlines of a phil. of Religion" ١٨٩٢،(الطبعة الثالثة ١٩٠٣).ومن الأدلة الأخري على الاهتمام كتاب هنرى جونس "عرض نقدى لفلسفة لوتسهCritical Account of the phil of Lotze"(١٨٩٥).

(2) رودلف أويكن (١٨٤٦-١٩٢٦)كان أستاذا للفلسفة بجامعة يينا،وحصل على جائزة نوبل عام ١٩٠٨،نادى بمثالية جديدة مبنية على فكرة الفاعلية Activism، وعلى سيطرة الروح على الحياة،وتأكيد قيمة الحياة التى يشترك الإنسان مع الله فى دعم قيمتها ومذهبه على العموم أقرب إلى كانت منه إلى هيجل. (المترجم)

طريقه إلى الفكر الإنجليزي،بعد لوتسه بوقت طويل:فترجم الكثير من مؤلفاته وانتشرت قراءتها على نطاق واسع،وأحرز نجاحا شعبيا عظيما،ولا سيما فى العقد السابق للحرب العالمية الأولى،أما الدوائر الفلسفية المحترفة فلم تكد تلحظه.

وبلغت الحركة المثالية الجديدة قمتها قرب نهاية القرن التاسع عشر وكانت حتى ذلك الحين تحتل ميدان الفلسفة دون منافسة تقريبا؛فلم يظهر أى منافس جدى بعد اختفاء الأعداء القدامى،كالمذهب الترابطي،ومذهب الموقف الطبيعي،والداروينية،ألخ،وهي المذاهب التى ازدادت المثالية قوة خلال صراعها معها،والتى كانت هزيمتها واحد من أعمالها الرائعة.صحيح أن الحركة كلما ابتعدت عن نقطة بدايتها كانت تفقد ذلك التركيز الشديد وتلك الوحدة الصارمة فى المذاهب،التى كانت تميز مرحلتها الأولى؛غير أنها كانت تزداد تنوعا وتعقدا، وتوسع آفاقها بخلق إمكانيات جديدة لا حد لها.ولم يبدأ رد الفعل عليها إلا ببطء وعلى استحياء،وكان ظهوره فى معظم الأحيان من بين صفوفها،كما هى الحال فى انتقال آدمسون **Adamson** التدريجي إلى الواقعية والطبيعية **Naturalism**،وتحول كوك ولسون **Cook Wilson** بحذر إلى الواقعية ولهذا التحول الأخير شيء من الأهمية،إذ إن كوك ولسون كان ينتمي إلى أكسفورد معقل المثالية،كما أنه جمع حوله عددا محدودا من الشبان على أن القوى التى شنت فيما بعد هجوما مضادا قويا،وناجحا فى نواح عديدة،على المثالية،لم تظهر إلا فى مطلع القرن الجديد.فبظهور الواقعية الجديدة والبرجماتية،أصبحت المثالية تواجه حربا فى جهتين اضطرت خلالها إلى أن تتحول على نحو متزايد إلى اتخاذ الموقف الدفاعي،وأخذت تفقد بالتدريج مكان الصدارة.ولا شك أن البرجماتية كانت هى الأضعف من بين هذين الخصمين.ولم يكن الصراع معها- وخاصة مع ممثلها الوحيد المشهور فى إنجلترا،ف.ك.س.شلير- صراعا جديا،ولم يكن بالأحرى يمثل خطرا حقيقيا،إذ إنه ارتد إلى مبارزة متحمسة،طريفة،بين برادلى وشيلر،ظلت طوال ما يقرب

من عشرين عاما تثير قراء الفلسفة وتسليهم.غير أن الهجوم الآتى من جانب الواقعية الجديدة كان أخطر بكثير،إذ إن هذا المذهب لم يقتصر،كما كانت الحال فى البرجماتية ،على الخلاف المباشر،وإنما انتقل إلى مسائل جديدة،ووجد تبريرا له،واكتسب أرضا جديدة،بفضل ما حققه من نتائج إيجابية خاصة به.وحسبنا أن نذكر سببا واحدا من أسباب تفوق الواقعية الجديدة،وهو وثوق الصلة بينها وبين العلوم الطبيعية،وبالتالي تلبيتها لحاجة ملحة فى ذلك الوقت.وظلت المثالية تتجاهلها زمنا طويلا.

وبعد فترة تدهور طويلة،بلغت المثالية نقطة تقرب من النهاية خلال السنوات العشر الأخيرة تقريبا.وإذا بدأ عليها الوهن بوضوح،ولم يعد بها مدّخر من الطاقة الخلاقة الجديدة،فقد أصبحت أكثر ميلا إلى تجنب مواجهة خصومها،والتخلى عن البناء على أسسها الخاصة،والبحث عن دعامة لها فى طرق أخرى للتفكير.واتفق هذا الوهن الباطن مع سلسلة سريعة من الخسائر بوفاة أقدر قادتها- بوزانكيت فى سنة ١٩٢٣،وبرادلي فى ١٩٢٤،وما كتجارت وورد فى ١٩٢٥،وهولدين فى ١٩٢٨ وبرنجل باتيسون فى ١٩٣١ وسورلى فى ١٩٣٥،وماكنزي فى ١٩٣٦.ولم يبق حيا ممن شهدوا أيام مجدها إلا القليلون،وأصبحت الحركة اليوم تكاد تدخل تماما فى ذمة التاريخ.على أن المستقبل لن يكتفي بوضع أكاليل الغار عليها،وإنما سيرتد بنظره إليها فى احترام واعتزاز،إذ إنها تمثل عصرا اقترن فيه الذهن الإنجليزي بذهن كانت وهيجل،فأنتج ثورة عاتية وتجديدا جبارا للفكر،ما زال حيا إلى اليوم،بوصفه قوة دافعة مثمرة فى تلك الفلسفة التي تختلف عنها اختلافا تاما،والتى تسود إنجلترا اليوم.

جيمس هتشيسون سترلنج (١٨٢٠-١٩٠٩)

James Hutchison Stirlibg

[درس الطب فى جلاسجو ومارسه فى ويلز بضع سنوات حتى ١٨٥١،وسافر إلى فرنسا وألمانيا ومكث فيهما حتى ١٨٥٧،وفى ١٨٦٠استقر فى أدنبره حتى وفاته.وقد تقدم مرتين لشغل كرسي فى الفلسفة،وأخفق فيهما(الأولى سنة ١٨٦٦،فى جلاسجو،والثانية سنة ١٨٦٨ فى إدنبره)،ولم يشغل أبدا منصبا أكاديميا.مؤلفاته:"سر هيجل the Secret of Hegel"فى مجلدين ١٨٦٥(طبعة جديدة فى مجلد واحد ،١٨٩٨)؛السير وليام هاملتن:أو فلسفة الإدراك الحسي:Sir W.H Being the phil . of Perception"(١٨٦٥)؛"حول البرتوبولازم As Regards Protoplasm"،١٨٦٩(طبعة جديدة ١٨٧٢)؛"محاضرات فى فلسفة القانون Lectures on The phil Law"١٨٧٣؛"كتاب مدرسي عن كانت Text- boot to Kant"، ١٨٨١؛"الفلسفة واللاهوت phil Theology&"(محاضرات جيفورد)،١٨٩٠؛"مذهب الداروينيين،العمال والعمل Darwinianism: Workmen & Work"١٨٩٤؛"ما الفكر What is Thought?"١٩٠٠؛"المقولات The Categories"١٩٠٣،كما قام بترجمة كتاب"الموجز فى تاريخ الفلسفة لشفيجلر Shwegler's Handbook of the Hist . of phil"(١٨٦٧) وقد طبع الكتاب فيما بعد طبعات متعددة انظر كتاب :ج.هـ سترلنج،حياته وأعماله " J. H. Stirling , His Life & Work "تأليف أميليا هـ . سترلنج (ابنته)،١٩١٢]

قلنا من قبل إن الإنجليز تنبهوا بطرق متعددة إلى المثالية الألمانية منذ وقت مبكر،أى منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر،ولكن ذلك كان دائما بطريقة تفتقر إلى الانتظام والشمول،فكانت النتيجة أن عجزت المثالية عن

إشعال جذوه حركة عقلية كبري،وعن توطين مثل هذه النظرة الأجنبية إلى العالم،فى الدوائر الفلسفية على التخصيص وينبغي أن يعزى الفضل فى تحقيق هذا الهدف إلى كتاب فريد واحد لمؤلف واحد،وهو كتاب"سر هيجل"لسترلنج.فبهذا الكتاب الرائع أيقظ سترلنج الفلسفة الإنجليزية بالفعل من سباتها القطعي،وأعطاها قوة دافعة جديدة،ووجهها وجهة جديدة.ولا شك فى أن هذا الكتاب كان أحق المؤلفات الفلسفية التي ظهرت فى القرن الماضي بأن يعد منشأ ثورة وفاتحة عصر جديد.فلكتاب سترلنج أهمية تاريخية لا تقدر:إذ إنه غرس الفلسفة الألمانية فى التربة الإنجليزية لأول مرة(1).

ولم يكن هذا الكتاب عملا لعالم مثابر غزير المعرفة(وإن يكن يحوى بالفعل كمية غير قليلة من المعلومات العلمية)،بل كان عمل رجل تملكه انفعال طاغ،يشعر بأن لديه رسالة يحققها،ويحس بكل ماتنطوى عليه رسالته.فهو اعتراف ذاتي ينبض بالشعور الفياض.وهو نتاج تجربة شخصية عميقة تهفو بإلحاح إلى التعبير عن ذاتها؛ وهو يخفق بروح المغامرة الجريئة التى يتسم بها المستكشف،وهو عمل صاغه المجهود الشاق لرائد لم يسبقه أحد.وإن كل صفحة منه لتحمل آثارا لنضال جبار قلق مع الموضوع الذى كتبت فيه.ولولا هذا كله لما استطاع ذلك الكتاب أن يبلغ ما كان لا بد له أن يبلغه من نفاذ البصيرة

---

(1) فى ترجمة ابنة سترلنج لحياة أبيها(ص١١٤ وما يليها) يجد القارئ وصفا للطريقة التي أثيرت بها حماسته هذه لهيجل.فقد كانت إقامته الطويلة نسبيا فى هيدلبرج،سنة ١٨٥٦،هى السبب الأكبر الذى دفعه إلى تعميق ذلك الاهتمام الذى أحس به من قبل،وحفزه على القيام بدراسة منظمة لمؤلفات هيجل،وأوقعه تماما فى إسار الفكر الألماني،وأدى به إلى البدء فى كتابه الهائل عن هيجل،الذى كرس له ما يقرب من عشر سنوات من العمل الشاق الدائب.

وهناك تلميذ مبكر آخر لهيجل،سار فى طريق مستقل تماما عن سترلنج،هو تشارلس إدوارد أبلتن C E. Appleton(١٨٤١-١٨٧٩) مؤسس مجلة "الأكاديمية The Academy"ورئيس تحريرها .وقد تلقي أبلتن بدوره تعاليم هيجل فى هيدلبرج،حيث درس على إدوارد تسلر E. Zeller،ثم على ميشليه Micheletفى برلين،كما اتصل"بروجA. Ruge":وكان أبلتن من أوائل من ألفوا محاضرات عن هيجل فى أكسفورد.وكان من أهدافه فى ميدان التأليف أن يعيد كتابة "المنطق"لهيجل ولكن وفاته المبكرة حالت دون ذلك.

وعمقها،حتى يجرف الناس أمامه من فرط الحماسة،ويستهل حركة فكرية جديدة.

ولقد كان الطريق الشاق الذى سلكه سترلنج لفهم هيجل- وقد صرح هو نفسه بأنه شق طريقه بحد السيف- مقترنا بتلك المهابة السحرية التي يحس بها المرء وهو فى حضرة شيء غامض طاغ،التي لا يُدرك مقدارها ودلالتها إلا فى إحساس غامض يحتاج إلى وقت وجهد لكي يتحول إلى مفهوم واضح.وإن كتابه ليزخر بالعجب من ضخامة هيجل الغريبة،وهو عجب يتبدى –تبعا لحالته النفسية – تارة فى صورة يأس عميق أو شك مرتاب،وتارة أخرى فى صورة ثقة راضية أو حتى سورات من النشوة الخالصة.وليس لنا أن نفسر التعبيرات والأحكام الناشزة فيه إلا بأنها تسجيل لحالته النفسية،كلما منى نضاله بالفشل حينا،وتوج بالنجاح حينا آخر.ويمكن القول إن موقف الثقة والتأكيد الإيجابي والحماسة المتدفقة هو الأغلب على وجه الإجمال،وهو الذى يؤدى به فى النهاية إلى بلوغ هدفه المنشود ظافرا- أعنى إلى كشف سر هيجل.

وسنورد فيما يلي بضعة اقتباسات توضح مدى تبجيله لهيجل فهو يقول:"بقدر ما يتعلق الأمر بالتفكير المجرد،وبقدر ما يستطيع المرء أن يرى فى هذه اللحظة،يبدو أن هيجل قد ختم عصرا،وحدد الكل الشامل للأشياء بتعبيرات فكرية ستظل،على الأرجح،على ما هى عليه فى الأساس خلال ألف السنة القادمة؛فجميع الشواهد الخارجية تدل على أن هيجل،بالنسبة إلى أوربا الحديثة،يماثل على الأقل أرسطو بالنسبة إلى اليونان القديمة[1]"أن فلسفة هيجل إنما هى بللورة الكون؛ وهى الكون مفكرا فيه، أو تفكير الكون[2]"إن هيجل قد مارس على جيمع المسائل التي تهم الإنسانية تفكيرا يتحدى،فى عمقه وشموله

---

(1) "سر هيجل" ،المجلد الأول ،ص ١٤٤ وما يلها (ص ٩٧ فى طبعة ١٨٩٨).

(2) المجلد الأول ،ص ١٥٦ (ص ١٠٥ فى طبعة ١٨٩٨)

ودقته أعظم ما سبق إعماله فى هذه المسائل من تفكير " [1]"أسيكون فى وسعي أن أرشدكم خلال هذا البناء الرحب العملاق – هذا التركيب الضخم- هذا المركب الهائل – هذه الكتلة العظيمة- التي لا يشبهها شيء مما ظهر حتى الآن فرنسا أو فى إنجلترا أو فى العالم؟ إنه واحد من تلك القصور الشرقية الهائلة التي لا يراها المرء إلا فى الحلم – لا نهاية لضخامته،إيوان فوق إيوان،وقاعة على قاعة،وشرفة تعلوها شرفة،لبناته من الشرق والغرب والشمال والجنوب، رخام وذهب وزمرد وياقوت ومرجان،ينام فيه أنبيا قدامى أختامهم فى أصابعهم،وتحرسهم مردة مجنحة وغير مجنحة،منها ما له أقدام ومنها ما ليس له أقدام – فهناك فى الصحراء الخالية،التي تفصلها عن عالم الإنسان أيام وليام لا نهاية لها،وقفار تتكرر وتتردد بلا نهاية- هناك توجد أرض أحلام عملاقة،منعزلة غامضة تستغلق على الأفهام،ولكن فيها مع ذلك وحشة،واضطرابا،وعمقا[2].ومع ذلك ففي وسط هذه الأوصاف الفخمة الرنانة،يثور لديه الشك والارتياب فيما إذا كان هذا العملاق مجرد دجال وأفاق منطقي"ومغامر جرئ يوهم الناس بأنه فيلسوف"[3]وثرثار يغرر بنا بألفاظه"فالواقع أن الأمر كله هذيان،ولكن مع أجرأ اغتصاب للكلمات ذات السلطة الرنانة،حول الأسرار التي ينبغي أن تظل أسرارا"[4].بل إن سترلنج يصرح بكلمة قاسية فيقول "هناك شيء ساذج فى هذا الرجل:فهو ما يزال جلفا ريفيا"[5].غير أنه سرعان ما يسحب هذه الكلمات العاتية-فهى ليست أحكاما،وإنما هى أنات رجل يستكشف"هذه المتاهة الغامضة المحيرة" – ويظل

---

(1) المرجع السابق،نفس الموضع.

(2) المجلد الأول،ص ٦٠(ص ٣٨ وما يليها فى طبعة ١٨٩٨).

(3) المجلد الأول،ص ٧١(ص ٤٦ فى طبعة ١٨٩٨).

(4) المجلد الأول،ص ٧٣(ص ٤٧ فى طبعة ١٨٩٨).

(5) المجلد الأول،ص ٧٧(ص٥٠ و فى طبعة ١٨٩٨).

هيجل مع ذلك كله "أعظم مفكر تجريدي فى العصر المسيحي،وهو يختم العالم الحديث مثلما ختم أرسطو العالم القديم"[1].

وهو يزيد من إيضاح مركز أرسطو، عن طريق البحث فى علاقته بالسابقين عليه من الإلمان،ولا سيما كانت.ذلك لأن هيجل لا يُفهم بذاته، ولا بد لا ستجلاء غوامضه من الرجوع إلى كانت،الذى يحمل مفاتيح هذه الأسرار.وفى وسع المرء أن يسقط من حسابه المفكرين اللذين أتيا بينهما،وهما فشته وشلنج،مهما كانت أهميتها.فقد كان كانت هو الذى وضع أسس المثالية الحديثة، ولا بد لفهم أية خطوة تجاوزته من فهمه هو أولا.ذلك لأن كانت،"تلك الروح الخيرة الأمينة المخلصة المعتدلة المتواضعة"(المجلد الأول،ص ١١٥،ص ٧٧ فى طبعة ١٨٩٨)هو الذى جعل مبدأ المثالية معقولا،و على أساس هذا المبدأ،موضحا على هذا النحو،بنى هيجل عالمه وشيد مذهبه.ولقد أعاد هيجل تسمية وتصنيف وتنظيم كل شيء.ولكن كانت كان قد مهد لهذا كله من قبل،بحيث ينبغي ان تبدأ به دراسة الميتافيزيقا،التي يتعين أن تجرى فى إنجلترا على أساس جديد،ويصور سترلنج"كانت" على أنه أصدق الفيلسوفين وأكثرهما أصالة وعمقا،وإن يكن هو الأبسط والأكثر تواضعا،أما هيجل فهو الأجرأ والألمع،ولكنه غير موثوق منه مثل كانت،كما أنه مفروط فى الإغراب،وهو الذى تمكن من تشييد بناء جبار من الموارد الغنية التي ورثها من الآخرين.ويعبر سترلنج عن فكرته هذه تعبيرا موفقا فيقول إن كانت هو "المنجم الذى استمد منه [هيجل]ثروته بأثرها"(م١،ص ١١٥، ص ٧٧ فى طبعة ١٨٨٩)

ولقد كان سترلنج يوجه دائما اللوم إلى هيجل لأنه تعمد إزالة كل آثار دينه الكبير الذى كان يدين به لكانت،وذلك بمهاجمته على الدوام،وبذلك ترك انطباعا زائفا بأنه كان معارضا له على طول الخط ،مع أنه كان فى الواقع تابعا

---

[1] المجلد الأول،ص١١٦(ص ٧٨ فى طبعة ١٨٩٨).

ومكملا له من جميع الأوجه.وعند هذه النقطة ينفجر شك سترلنج،مراراً وتكرارا،فى أصالة الواجهة البراقة التى اتخذها مذهب هيجل،ولكن هذا الشك كان دائما يتلاشى أمام رؤية جانب جديد من جوانب تفكير هيجل بكنوزه الزاخرة.

وهكذا فإن خط التطور الفلسفي يسير من كانت،عبر قليل من الحلقات الوسطى،إلى هيجل.غير أن هذا الخط قد أتى إلى كانت من هيوم.فهيوم كان،فى رأى سترلنج،أكبر دعاة عصر التنوير،ومفكره العظيم الوحيد،وكان واحدا من تلك الأوعية التى يصب فيها الفكر الفلسفي وهو ينساب عبر العصور،ويتخذ فيها شكلاً محددا.ولكن يوم هيوم قد انقضي،وانتهت رسالته،بمجرد أن عمل كانت،الذى استولى على ميراثه،على تصفية أعمال عصر التنوير بأسره.وهكذا فإن وعاء هيوم،الذى أصبح عندئذ فارغا،وقد نضب معينه،وتحول التفكير المتطور بعيدا عنه،ليستقر فى وعاء جديد أفضل.فهيوم يمثل اكتمال عصر التنوير ونقطة تجاوزه فى الوقت ذاته.وهكذا لا يوجد فى رأى سترلنج،خط مستقيم يمر بهيوم،ولا يوجد استمرار لعصر التنوير بما هو كذلك،حيث إن الطريق الذى سلكه الفكر الإنجليزي فى القرن التاسع عشر لم يكن إلا طريقا مسدودا.فالفلسفة الإنجليزية قد تخلفت عن الركب،وكانت تتغذى من وعاء خال.وكما قال سترلنج فإن "هيوم هو سياستنا ،وهيوم هو تجارتنا،وهيوم هو فلسفتنا،وهيوم هو ديننا- ولا يلزم إلا القليل لكي يصبح هيوم هو ذوقنا أيضا،(المجلد الأول،ص ٧٣ من المقدمة،ص ٦٢من المقدمة فى طبعة ١٨٩٨).وهكذا كانت دعوة سترلنج إلى الرسالة الفلسفية للألمان،هى فى نفس الوقت حملة على التدهور الرتيب الذى طرأ على تفكير مواطنيه،وعلى "المعقولية"الضحلة البالية،التى أساءوا بها فهم عصر كان فى أيامه عظيما،فأحالوه إلى حطام،وهكذا انتهز سترلنج كل فرصة ليعبر،بكل ما أوتيت

طبيعته من الحماسة،عن احتقاره،لشتراوس[1]،وإرنست رينان[2]،وفويرباخ[3]،وبكل[4]،ومن شاكلهم،ولم يمل أبداً من تسميتهم بمفسدى الروح الفلسفية.وقد نظر إلى"بكل" بوجه خاص على أنه أوضح ممثل فى إنجلترا لهؤلاء الانحلاليين،وعلى يديه انقلب"التنوير"إلى "إظلام"على حد تعبير شلنج.بل إنه أحس باحتقار أعظم نحو آخر ممثلي هذه"الرجعية المرتدة"،وهم الداروينيون والتطوريون،الذين أسموا أنفسهم بالمفكرين التقدميين،ومع ذلك لم يتركوا لنا شيئا سوى حيوانيتنا.وقد عاد سترلنج إلى الكلام عن الداروينية فى كتابه"حول البروتوبلازم"(١٨٦٩)،الذى كان موجها ضد هكسلي،ثم عاد إليها بعد فترة طويلة فى كتاب مذهب أتباع دارون**Darwinianism** "(١٨٩٤)حيث وجه إليها نقدا مدمرا.

ولقد طبق سترلنج حكمة القائل إن التفكير الأصيل لم يستمر ولم يفهم فى إنجلترا منذ هيوم- طبقه حتى على أولئك المفكرين الإنجليز القلائل الذين"زعموا"أنهم فهموا الفلسفة الألمانية واستوعبوها،أى على السير وليام هاملتن ومدرسته؛فكشف عن تفاهة هذا الزعم،بأن بين أنهم لم يفهموا حتى أبسط التعبيرات المميزة لكانت وهيجل،وأنهم،بدلاً من أن يجيدوا فهم الفكر الألمانى،قد شوهوه ودمروه.أو لم يتركوا منه،على أية حال،إلا ما هو سطحى.وهكذا طرح

---

(١) دافيد فريدرش شتراوس(١٨٠٨-١٨٧٤):مفكر لاهوتى ألمانى،كان تلميذا لهيجل"أثار كتابه عن"حياة المسيح"(١٨٣٥) عاصفة وأحدث انقلابا فى ميدان التفسير الديني.كان يدعو إلى إحلال دين مبنى على فكرة"شمول الألوهية"والعلم الطبيعي محل المسيحية بصورتها التقليدية. [المترجم]

(٢) إرنست رينان(١٨٢٣-١٨٩٢):أديب ولغوى ومؤرخ فرنسى، ثار على المسيحية التقليدية،واشتغل أستاذا للغات السامية بالكوليج دى فرانس،وألف عن ابن رشد ومذهبه،وفى حياة المسيح،وفى اللغات والآداب السامية(ولا سيما العبرية) [المترجم]

(٣) لو دفيت أندرياس فويرباخ(١٨٠٤-١٨٧٢):فيلسوف ألمانى،ألف عن الخلود،وعن بعض الفلاسفة،وأشهر كتبه هو"ماهية المسيحية(١٨٤١).ثار على كل سلطة تعلو على الإنسان،سواء أكانت دينية أم أجتماعية،فلم ترض عن آرائه الدوائر المحافظة ولا الدوائر الثورية المتطرفة. [المترجم]

(٤) أنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب. [المترجم]

هاملتن بدوره جانبا. وقد هاجمه مرات عدة فى كتابه"سر هيجل"،ثم دخل معه فى معركة صريحة فى مؤلف خاص ظهر فى العام نفسه.

وهكذا لم يستطع سترلنج أن يجد،بين الفلاسفة الإنجليز فى أيامه،حليفا واحدا فى صراعه ضد عصر التنوير.غير أنه رأى.خارج نطاق الفلسفة،قوى روحية يتجه عملها نحو الغاية ذاتها،كالشعر الرومانتيكي عند وردسورث وكولردج وشيلي،ومعظم أوجه النشاط الأدبي عند إمرسون وكارليل،اللذين كانا يدينان لعوامل ألمانية بتفتح أعينهما على النظرة المثالية إلى العالم.بل إن كارليل كان له تأثير مباشر فى سترلنج ذاته،كما يتضح من كل صفحة تقريبا فى كتابات هذا الآخير.ذلك لأن سترلنج قد جرفته الحماسة تماما لكتاب"سارتور ريزارتوس **Sartur Resartus**"(1) لكارليل،واستحوذت عليه فورا أصالة هذا المفكر التنبؤي وقوته اللغوية،حتى كان هو ذاته ينساق أحيانا فى تلك البلاغة الانفعالية العنيفة التي كانت سمة طبيعية لأسلوب كارليل فى أشد أحواله اصطناعا وتركيزا وإفراطا فى المجاز.كما أخذ عن كارليل اتجاهه التنبؤي،وحماسته المتدفقة،وثورته المتشائمة،وتقديسه للبطولة،وهى صفة أدت به إلى محاولة رد اعتبار بعض العباقرة المفترى عليهم(ومنهم أرسطو،الذى ألف عنه أنشودة يونانية فى مؤلف متأخر)وكان له نفس استعداد كارليل للحماسة،ونفس الأسلوب المتضخم،ونفس السخرية اللاذغة،والاحتقار المرير،ونفس الشخصية القوية الحادة الصلبة،وربما كان ذلك راجعا إلى نشأتهما معا على نفس التربة الاسكتلندية.ونستطيع أن نقول إن رسالتهما كانت متشابهة:فقد أخذ أحدهما على عاتقه أن يقوم فى ميدان الفكر المجرد بما حاول الآخر القيام به فى ميدان الأدب.

---

(1) أشهر مؤلفات كارليل،يرسم فيه البطل"تويفلسدروخ **Teufelsdrockh**" بحياته وآرائه معالم فلسفية صوفية غريبة اسمها"فلسفة الملابس "**Phil of Clothes**" ينظر فيها إلى العالم المادى على أنه رداء يغطى العالم الروحى.وقد ظهر فى هذا الكتاب أسلوب كارليل فى قمته:بما فيه من اندفاع وحماسة وقوة؟ [المترجم]

ولنعد إلى"سر هيجل":فما الذى كان يعنيه سترلنج بهذا العنوان الذى كان أقرب إلى الإثارة،وكيف استقر عزمه على القيام بمهمة كشف هذا السر؟ربما كان هناك بعض الصدق فى الدعابة القائلة أنه لو كان سترلنج قد عرف سر هيجل لعرف كيف يحتفظ به لنفسه.وفى اعتقادى،على أية حال،أن فضل سترلنج لا يرجع إلى إماطته اللثام عن سر حقيقي،بقدر ما يرجع إلى أنه قد لفت الأنظار بكل قوة،ولأول مرة،إلى العبقري المجهول،الذى كان اسمه يزداد ذيوعا فى إنجلترا،وإن لم يتمكن أحد من أن يكون عنه فكرة تقرب من الوضوح والتحدد.ولا شك أن الضوء الذى ألقاه سترلنج على هيجل قد خبأ إلى حد ما نتيجة للطريقة الشاقة التي توصل بها إلى فهمه،بحيث ترك من القناع الغامض الذى سعي إلى إزالته جزءا يكفي لإثارة حب الاستطلاع والتشجيع على إبداء مزيد من الاهتمام بموضوع البحث.والأمر الذى لا جدال فيه أن هذا الكتاب لو كان علميا محضا لما أحدث هذا التأثير.وعلى ذلك فإن فضل سترلنج لا يرجع إلى مساهمته فى فهم محتوى مذهب هيجل،بقدر ما يرجع إلى مساعدته على إظهار الصفات العقلية والطابع العام لهذا المذهب.فإذا أخذنا فى اعتبارنا حالة الفلسفة الإنجليزية فى ذلك الوقت،لوجدنا أن هذه كانت هى الخدمة الأجل.فقد خلق أسطورة هيجلية، لم تتحول إلى الصبغة الواقعية المنتمية إلى العالم الفعلي،ولم تُنَق من شوائبها،إلا بعد عشرات طويلة من سنوات البحث الجاد النزيه الدقيق.

على أن سترلنج ذاته كان يعتقد أنه قد نزع،بصبغة نهائية،القناع الذى كان يخفي سر هيجل.فقد عبر،بطريقة مركزة،عن رأيه فى هذا السر،فى مستهل كتابه الكبير،فقال:"مثلما أن أرسطو قد قام- بمساعدة كبيرة من أفلاطون- بالتعبير بطريقة صريحة عن الكلي المجرد الذى كان موجودا بطريقة ضمنية لدى سقراط،فكذلك قام هيجل- ولكن بمساعدة أقل من جانب فشته وشلنج- بالتعبير بطريقة صريحة عن الكلي العيني الذى كان موجودا بطريقة ضمنية

لدى كانت" [1].وقد عبر عن هذه المسألة تعبيرا أشد غموضا فقال:"إن سر هيجل هو التبادل القائم على تحصيل الحاصل،للفكرة المنطقية،التى هى ذاتها شىء عيني." [2]على أنه أشار إلى ماهية هيجل على نحو أوضح إلى حد ما،فوصفه بأنه التصور العيني الذى ينحصر الديالكتيك فى حدوده،بمعنى أنه عندما يفكر الكلى **Universal** فى ذاته،فإنه يضع ضده،وهو الجزئي،ثم يعود بعد ذلك إلى ذاته بوصفه الفردى.هذا هو الطريق الذى يسلكه الفكر؛كما أن من الممكن أيضا التعبير عنه بوصفه حركة من التصور إلى القياس بتوسط الحكم،أو من المنطق إلى الروح بتوسط الطبيعة.وهكذا فإن مفتاح فلسفة هيجل إنما يكون فى التصور العيني،إذ إن الأخير يشتمل على الحركة الدياليكتيكية للعناصر،وفى الوقت ذاته على علاقتها بالمعرفة فى كليتها.ويؤكد سترلنج مرارا وتكرارا عينية تفكير كانت و هيجل،وصعوبة التخلص من تجريدات الذهن والانتقال منها إلى هذا التفكير العيني للعقل،الذى يبلغ فيه التصور حقيقته عن طريق تأمل العاملين المضادين له فى آن واحد وهذا هو بعينه موضع القوة عند كانت و هيجل،فتفكيرهما لم يتحرك أبدا فى تجريدات خيالية فارغة،وإنما ارتكز بكلتا قدميه دائما على الأرض العينية الصلبة.

وإن الصورة التى رسمها سترلنج لهيجل لتبدولى صحيحة على وجه الإجمال.فإذا تذكرنا أنه كان يطرق أرضا جديدة كل الجدة،فسوف تتملكنا الدهشة من عمق بصيرته فى إدراك ما هو أساس فى هذا التفكير،وهى بصيرة لم تكن ممكنة إلا فى ذهن اتسم بمثل هذا الخيال المتعاطف. وإن طريقته فى العرض،التى كانت تحفل بالصور الواضحة الملموسة،وتحفل أيضا بالغموض والتعقيد،وتحفل كذلك بالتأمل النظرى والإغراب، إنما تلقي على المشكلات ضوءا أشبه بضوء مجموعة مختلفة متداخلة من الكشافات.على أنه ينجح فى بث الأفكار فى ذهن القارئ بحيث لا يملك القارئ إلا أن يفهمها.ولقد كان

---

[1] المجلد الأول، ص ١١ من المقدمة(ص ٢٢ من المقدمة فى طبعة –١٨٩٨)

[2] المجلد الأول ،ص ٣١٥(ص ٣١٤فى طبعة ١٨٩٨)

مصطلح هيجل مصدراً لصعوبة هائلة فى طريقة العرض؛فقد تعين نحت ألفاظ فلسفية جديدة من أجل الوصول إلى مرادفات إنجليزية،وكانت محاولة سترلنج البطولية لتحقيق ذلك مساهمة قيمة فيما تحقق بعده،بل حققت هى ذاتها نتائج تدعو إلى الإعجاب،حتى لو لم يكن قد نجح تماما،رغم صوره ونحوته الجريئة،فى إعادة تجسيد معانى هيجل.

على أن هناك ناحية واحدة كانت فيها الصورة التى رسمها لهيجل مخطئة قطعا.ذلك لأن ميوله الألوهية قد سيطرت على عرضه أكثر مما ينبغي،وأدت به إلى أن يقرأ فى هيجل أكثر مما فيه من العناصر اللاهوتية المحافظة. فقد كان سترلنج،من حيث هو فيلسوف،لا هوتيا متنكرا،لا مكان عنده لفلسفة لا تتخذ من رعاية المصالح الدينية غاية كبرى لها.ومن ثم فقد توجه إلى كانت و هيجل ذاتهما، يسألهما إن كان مذهباهما كفيلين بزيادتنا اقتناعا بسيادة الله ومشاركتنا فيها،ولم يكن هذان الفيلسوفان جديرين فى نظره بالدراسة العميقة التى كرسها لهما إلا لاعتقاده بأن فى وسعه الإجابة عن السؤال السابق بالإيجاب.ومن هنا فإنه لم يمل أبداً من الإشارة بهيجل بوصفه الفيلسوف حامى المسيحية:" فمذهب هيجل يؤيد هذا الدين ويدعم كل قضاياه".وآراء هيجل"تتفق على نحو يدعو إلى الإعجاب مع الوحى الذى يكشف عنه العهد الجديد". [١] فهيجل،مثل كانت،يوجه كل خطوة من مذهبه إلى إثبات خلود النفس وحرية الإرادة ووجود الله.

ولقد كان لهذا المزج بين الفلسفة والدين أهمية عظمى فى تقبل الإنجليز لهيجل.فلم تجتذبهم فلسفة هيجل إلا لأن من الممكن تسخيرهم لخدمة اللاهوت،واستخدامها أداة لمحاربة المذاهب الطبيعية والمادية والداروينية.وانعقد الأمل عليها فى إعادة منكرى الدين.ولا سيما من ينتمون منهم إلى أوساط المتعلمين،إلى حظيرة الإيمان.ولقد كان النجاح الساحق الذى

---

(١) المجلد الأول ،ص ١٤٨ وما يليها(ص ١٠٠ فى طبعة ١٨٩٨)

أحـرزه كتـاب سـترلنج عـن هيجـل راجعـا إلـى أنـه قـد أخـذ هـذا الموقـف فـى اعتباره،وكـان طبيعيـا أن يبلـغ هـذا النجـاح ذروتـه بـين الـدوائر المتمـسكة بالدين،ولكنه اكتسب أيضا تأييدا متحمسا من آخـرين لـم تكـن تـربطهم بالـدين إلا صلات أقل قوة،مثل إمرسون وكارليل وجويت وجرين وإدوارد كيرد،بل أثـار إعجـاب هيجليـين ألمـان مثـل ى.أ .إرمـان وروزنكـرانتس، وأرنولدروجـه **Arnold Ruge**

وتتوقف كل أهمية سترلنج فـى الحركـة المثاليـة علـى حكـم المـرء علـى مؤلفـه الأول"سـر هيجـل".فـرغم أن عملـه فـى الكتابـة الفلـسفية،قد اسـتمر حتـى القرن الجديد،فإن واحداً من مؤلفاته الأخرى العديدة لـم يكـن يـدانى مؤلفـه الأول فـى أهميتـه التاريخيـة وفـى قوتـه وتعبيـره الشخـصي المباشـر- سـواء فـى ذلـك مناوشـاته النقديـة مـع هـاملتن وهكـسلي ودارون،وكتابـه المدرسـي الرائـع عـن كانـت(وهـو مـواز لكتابــه عــن هيجــل)،ومحاضــراته فــى فلـسفة القــانون، ومحاضرات"جيفورد" التي ألقاها بأسلوب بلاغي مبالغ فيه.فقد ظل إلى النهاية هيجليا مخلصـا.وهكذا استمر،حتى فى كتابيه الأخيرين اللذين نشرا بعد أن تعدى الثمانين من عمره، يعرض فلسفة هيجل ويسعي إلى كسب أنصار لها.

توماس هل جرين(١٨٣٦-١٨٨٢)

Thomas Hill Green

اختبر فى ١٨٦٠ زميلا بكلية باليول فى أكسفورد.وعين منذ ١٨٧٨ إلى ١٨٨٢ أستاذا للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد.وهو يمثل شخصية"المستر جراى" فى "روبرت إلسمر**Robert Elsmere**"وضع مقدمات لكتاب"رسالة فى الطبيعة البشرية"لهيوم،١٨٧٤ فى المجلدين الأول والثاني من"المؤلفات الفلسفية لديفد هيوم **The Philosophincal Works of D. Hume Green &Grose**).

مؤلفاته المخلفة:"مقدمة للأخلاق **Prolegomena to Ethics**" نشره أ. س. برادلي)،١٨٨٣،و"المؤلفات **Works**"نشرها ر. ل.نتشليب"، فى ثلاث مجلدات،١٨٨٥-١٨٨٨ وتشمل المؤلفات مقدماته عن هيوم،ومحاضراته عن هيوم،ومحاضراته عن كانت،وكتابات فى المنطق، وفى مبادئ الإلزام السياسي وقد نشر الأخير على حدة عام ١٨٩٥.

انظر:" ذكريات مع جرين **Memoirs of Green**"تأليف ر . ل نتشليب، ١٨٨٨،فى المجلد الثالث من"مؤلفات"جرين،وقد نشرت "الذكريات"منفصلة عام ١٩٠٦،انظر أيضا،فلسفة ت .هـ .جرين **The Phil of T. H. Green**" تأليف"فيربرذر **W. H. Fairbrother**"،١٨٩٦؛و"خدمة الدولة محاضرات فى التعاليم السياسية لجرين؟. **The Service of the state Lectures on the Political Teaching of Grean**:"تأليف ج .هـ . موير هيد **J. H. Muirhead**،١٩٠٨،و"مدخل إلى فلسفة جرين الأخلاقية **Intr to Green's Moral Phil** تأليف لا مونت **W. D. Lamont**١٩٣٤].

كان ت. هـ . جرين هو أنشط وأنجح من واصلوا بناء المثالية على الأسس التى وضعها سترلنج.فعلى حين أن الأخير،الذى لم يشغل أى منصب أكاديمي،لم يستطع أن يدعو إلى عالم الأفكار المكتشف حدثيا إلا من خلال

كتابات منشورة،فإن الأول قد تمكن من أن يضيف إلى ذلك وسائل أخرى لتحقيق نفس الهدف،هى التدريس والقدرة الشخصية،وسرعان ما كوفئ باستجابة حماسية.ليس فقط فى أكسفورد،التى كان الاستعداد الذهني متوافراً فيها،بل فى أماكن أخرى أيضا.فبفضل جرين،وليس قبله،بدأت المثالية الألمانية بحق رسالتها فى الأرض الإنجلوسكسونية،وبفضله كسبت لنفسها وطنا ثانيا باقيا فى بلد كانت فلسفته من قبل تغلق أبوابها بكل شدة فى وجه المؤثرات الأجنبية،وتسير بإخلاص تام فى أعقاب تراثها القومي الطويل.ولقد كان هو الذى فتح تلك الجبهة الفلسفية التى كانت الحراسة عليها قوية مشددة ومنذ ذلك الحين لم يعد هناك حاجز يحول دون دخول الأفكار الجديدة بحرية.

وعندما بدأ جرين عمله العلمى فى أكسفورد،بعد أواسط القرن الماضي بقليل،لم تكن تلك الجامعة المحترمة تضم أستاذا واحدا له شأن فى الفلسفة.وكانت أكسفورد تقتفي فى ميدان الفلسفة أثر جون استورت مل،الذى كان الطلاب يقرءون مؤلفاته بحماسة،ولا سيما كتاب"المنطق"،وكانت هذه المؤلفات- بالإضافة إلى مؤلفات أفلاطون وأرسطو المقررة دائما بطبيعة الحال- تكاد تكون هى وحدها المتحكمة فى اتجاه أفكارهم.وكان أقوى ممثلي اللاهوت التقليدي فى أيام تلمذة جرين هو مانسل**H. L. Mansel** (الذى أصبح فيما بعد أسقفا لكاتدرائية سانت بول).وقد حاضر مانسل فى الفلسفة فى كلية"ماجدالين"،كما حاضر فيما بعد بوصفه أستاذ كرسي وينفليت **Waynflete**"،وأثار كتابه المبكر"حدود التفكير الديني **The Limits of Religions Thonght**" جدلا كثيرا.ولما كان من الأنصار المتحمسين لأفكار هاملتن،الذى كان قد توفي أخيرا،فقد أذاع آراء"كانت"فى أكسفورد؛ ولكن ما أذاعه كان فى الواقع الوجه السلبي لأفكار كانت،بوصفه لا أدريا فى نظرية المعرفة.وهكذا لم يجد جرين فى شبابه حافزا له فى هذه المحاضرات

(باستثناء الحافز الناجم عن المعارضة على الأرجح)ولم يجد فيها ما يعينه على تحقيق رسالته الفلسفية المقبلة.وإنما أتى الحافز من تلك الشخصية القوية التى ظلت تسيطر على الحياة العقلية فى أكسفورد قرابة جيلين،وهى شخصية بنجامين جويت،الذى عين أستاذا للكرسي الملكي (**Reguis Professor**)لليونانية فى نفس العام الذى عين فيه جرين فى باليول (١٨٥٥)وقد اتصل جرين بهذا المعلم العظيم وهو لم يزل طالبا،بل كان يتخذ منه رائدا له،وليس من شك فى أن جويت هو الذى حول تفكير جرين فى الاتجاه الذى أضفي به هذا الأخير على الفلسفة الإنجليزية – بعد ذلك بقليل- قوة" دافعة جديدة"،وأعنى به اتجاه كانت وهيجل.

ولكي نوضح مكانة جرين الفريدة فى تطور الفكر الإنجليزي فى القرن التاسع عشر،ينبغي علينا، أولا وقبل كل شيء،أن نحدد علاقته بكبار المفكرين الألمان.فمهما كان من عمق انغماس تفكيره،بجميع مظاهره،فى جو المثالية الألمانية- ويمكن القول إن كل سطر فيه،بل كل كلمة تقريبا،تشهد بذلك- فقد كان يدرك أن الموقف التاريخي الذى ولد فيه يقضي على أية إمكانية لقبول المذاهب الإلمانية أو إعادة ظهورها.وكثيرا ما رأيناه يؤكد ضرورة قيام كل جيل بإيضاح المشكلات الفلسفية من جديد بطريقته الخاصة"فمن الواجب البدء من جديد فى هذا الموضوع بأسره"[1].وعلى ذلك فإن ما نجده لدى جرين ليس مجرد اقتباس لأفكار أجنبية او إعادة صياغتها من أجل إظهار علمه أو لأى غرض آخر،وإنما نجد له بداية جديدة أصيلة،وتجربة خلاقة لذهن عميق أخصبته وغذته حركة فكرية خارجية كانت تلائم تفكيره الخاص.وهكذا فإن ما

---

(١) أ.كيرد ،فى مقدمته لكتاب"مقالات فى النقد الفلسفي **Essays in Philosophical Criticism**"(١٨٨٣)،ص ٥.

أخذه عن هذه الحركة قد تشكل وتحول بفضل تجربته الشخصية من جهة،وبفضل الموقع التاريخي الذى وجد نفسه فيه.

ولكن إلى أى مدى كان من الممكن المضي فى عملية البناء فوق الأسس التي وضعها سترلنج،طالما أن التراث القومي المتأصل الذى يرجع إلى قرون طويلة،قد ظل مسيطرا بلا منازع؟.لقد أدرك جرين منذ البداية أن التراث كان العقبة التي يتعين إزاحتها،وأنه لا يكفي أن يوضع الجديد محل القديم،وإنما ينبغي أولا زعزعة القديم وتقويض أركانه.وهكذا كان من الضرورى خوض صراع حياة أو موت بين الفلسفات القائمة على المذهب الطبيعي أو مذهب المنفعة عند بنتام ومل وليويس وبكل وسبنسر ودارون وهكسلي،وبين وسد جويك من جهة، وبين مثالية كانت وفشته وشلنج من جهة أخرى.وهكذا يصادف المرء فى كل شيء كتبه تقريبا: فى المحاضرات التى تركها ضمن مخلفاته،وفيما نشره هو نفسه أو أعده للنشر،نضالاً مستمراً عنيفاً ضد الفئة القائلة بالمذهب الطبيعى. بل إن أول أعماله، أعنى مقدماته المشهورة اليوم،تحمل هذا الطابع المميز،ألا وهو الارتباط الوثيق بين المناداة بالجديد،وبين إعلان الحرب على القديم.وهكذا كان لجرين دائما عدو يواجهه،وتلك هى الطريقة الوحيدة التي كان يستطيع أن يفكر بها.وعلى ذلك ففي تلك المرحلة المبكرة التي يمثلها،من مراحل التأثير الألماني،لم يكن العمل الجديد البناء قد بدأ بعد،رغم أهمية مساهماته التمهيدية.أى أن رسالة جرين فى تاريخ الفلسفة كانت قبل كل شيء إزاحة المذاهب القديمة من الميدان وتمهيد الأرض لمركب جديد من نوع مثالي.ولم تبدأ الثمار الكاملة لجهوده فى الظهور إلا عندما ظهرت مذاهب برادلي وبوزانكيت وما كتجارت والباقين.

ولم يقتصر اهتمام جرين، فى عملية تطهير الأرض،على المذهب الطبيعي عند معاصريه،بل إنه تجاوزِهم،وركز جهوده أساسا فى استئصال

الجذور التاريخية القديمة العهد لطريقة التفكير هذه،وهى المذاهب التجريبية الكبري بالقرنين السابع عشر والثامن عشر.ولهذا الغرض كتب مقدمتيه لبحث هيوم فى الطبيعة البشرية،وهما يمثلان نقدا أساسيا للتعاليم النظرية العملية للحركة التجريبية من لوك إلى هيوم. ولكن من الغريب حقا أن تُلحق هاتان المقدمتان بطبعة لمؤلفات الممثل الكلاسيكي لهذه الحركة.ولقد كان جرين يسترشد بالفكرة الهيجلية القائلة إن الفلسفة تتقدم بطريقة ديالكتيكية،مستهدفة إيجاد نظرة متزايدة المعقولية إلى الأشياء،بحيث تكون المذاهب الماضية هى الخطوات المتعددة فى عملية التقدم هذه.ولا جدال فى إن المذهب التجريبي كان إحدى هذه الخطوات الهامة،وكانت دلالة مذهب هيوم بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة فى نظره،هى أنها تمثل نهاية هذه الخطوة،التي ارتفعت بعدها الحركة الديالكتيكية الفكرية إلى مرحلة جديدة أعلى عند كانت.فإذا ما نظرنا إلى المذاهب التجريبية الممتدة من لوك إلى هيوم من هذا المنظور الأعلى،لوجدنا أنها تبدو بالفعل أخطاء،غير أنها،بقدر ما أعانت على استخلاص حقيقة جديدة لدى كانت،قد ساهمت بدور حاسم فى تقدم الفكر؛فبحث هيوم فى الطبيعة البشرية يمثل معبَرا يوصل إلى"النقد" الأول عند كانت،[أى نقد العقل الخالص]

وهو فى الوقت ذاته أهم نقطة تحول فى تاريخ الفلسفة الحديثة.وهكذا يربط جرين بين هيوم و كانت ربطا وثيقا:إذ إن أحدهما قد سأل سؤالا،الآخر قد أجابه.فنزعة الشك عند هيوم قد هزت الفكر.من أعماقه،بفضل اتخاذها من التساؤل موقفا أساسيا،وبذلك مهدت الطريق لإجابة من نوع جديد،قدمها كانت فى "نقد العقل الخالص"؛لذلك فإن كانت يعد الخليفة الحقيقي لهيوم.وهكذا فإن تطور الفلسفة بعد هيوم لا يتمثل فى ذلك الخط المستقيم المؤدى إلى أتباعه فى القرن التاسع عشر،وإنما فى التحول الديالكتيكي الذى عجل بظهور الحركة المثالية الكبيرة لدى الألمان،فلم يكن فى إنجلترا خلفاء أصليون لهيوم،إذ إن

أسئلته الفاحصة،التى نفذت إلى أعمق جذور المعرفة،لم يجد هناك من يجيب عنها،بل إنها لم تعد مفهومة: فذلك النوع من الفلسفة،الذى كان موجودا عندئذ،كان منحلا لا حياة فيه،وما هو إلا فكر يسير فى فراغ،دون أى حافز،وبالتالي دون أية إمكانية للتقدم. ولقد كان انتقال الروح الفلسفية التى ظلت حية فى المذاهب الإنجليزية الكلاسيكية،إلى ألمانيا،هو الذى دعا جرين إلى أن يقول مرارا وتكرارا للجيل الجديد من مواطنيه:" دعوكم من مواطنيكم مل وسبنسر،وتحولوا إلى كانت وهيجل".وبهذا الرأى المضاد الذى قال به جرين،بدأ فصل جديد فى تاريخ الفلسفة الإنجليزية .

وعلى ذلك فإن مذهب جرين يحمل فى مضمونه،وكذلك فى التعبير عنه،ذلك الطابع واللون المميز للمثالية،الذى ظل مستمرا دون أى انقطاع حقيقي منذ اليونانيين حتى المحدثين،وهو يعد جزءا أساسيا من تلك الحركة.ولقد استمد جرين،فى تكوين أفكاره،عناصر من المذاهب المثالية لأفلاطون وأرسطو،ومن الأخلاق المسيحية،ومن ميتافيزيقا باركلى المرتكزة حول فكرة الله(وهى ليست تجريبية إلا فى ثوبها الظاهرى فحسب)،وأهم من ذلك كله،من المثالية النقدية عند كانت والمثالية المطلقة عند هيجل،كما استمد بعض العناصر من فشته وهربارت وف.ك.باور[1]،ولوتسه.ولا شك أن أهم علاقة له كانت تلك التي تربطه بكانت وهيجل،كما أن من المسائل الهامة التي طالما نوقشت،البحث فيما إذا كان"كانت"أم هيجل أعظم تأثيرا فيه.فإذا نظرنا إلى الأمر من الوجهة الخارجية، لبدا لنا جرين كانتيا فى المحل الأول ولقد كان يدين لكانت بالكثير فعلا فى نظرية المعرفة والأخلاق إذ نجده يتابع أفكار كانت الرئيسية وحججه خلال أجزاء طويلة من مؤلفاته:وكثيرا ما كان تفكيره يبدأ من وجهة النظر

---

(1) فرديناند كريستيان باور(١٧٩٢-١٨٦٠):لاهوتى ألمانى وناقد للعهد الجديد،شغل كرسي اللاهوت فى توبنجن منذ ١٨٢٦،وأسس مدرسة توبنجن للاهوت، وكان أول من استخدم المنهج التاريخي الدقيق فى دراسة المسيحية الأولى. [المترجم]

الكانتية، ويبني على مسلمات كانتية،كما أن نتائجه كثيرا ما كانت تتفق مع نتائج"كانت"او تقترب منها كثيرا على الأقل.وكثيرا ما يصادفنا اسم كانت فى جميع كتاباته،بينما لا نصادف اسم هيجل إلا نادرا،وفى بعض مؤلفاته لا كلها(أى فى "المقدمة إلى الأخلاق"مثلا).ومع ذلك فإن تأثير هيجل كان هائلا فى التمهيد لتفكير جرين،وهو واضح إلى حد لا تخطئه العين،وأن يكن من العسير أن يحدد المرء موقعه بدقة.ويتبدى هذا التأثير بكل وضوح فى تفسير جرين لكانت،وهو تفسير مضاد تماما لتفسير هاملتن ومدرسته،يحول به كانت فى اتجاه المثالية المطلقة عند هيجل.وقد يصادف المرء من أن لآخر تعبيرا يوحي بوجود عداء من جانب جرين لهيجل،كما فى قوله "لقد تدبرت أمر هيجل بالأمس ووجدته لا يزيد عن ثرثرة كلامية غريبة" [1]،غير أن مثل هذه التعبيرات لا تغير من الحقيقة الواقعة،وهى أن هيجل كان من العوامل المتحكمة فى تفكير جرين.وبالاختصار فقد كان جرين كانتيا فى المحل الأول،ولكنه قرأ كانت بمنظار هيجلي.

ورغم نقص عدد المؤلفات التي عبر بها جرين عن تفكيره،فإن هذا التفكير يكون كلا منظما،يندرج تحت ثلاثة أبواب الميتافيزيقا ،والأخلاق،والفلسفة السياسية.ولقد كان الباب الأخلاقي هو الرئيسي من بينها،كما يحق للمرء أن يتوقع من ذهن كان اتجاهه أخلاقيا فى أساسه. فالأخلاق هى مركز الثقل فى المذهب،تسبقها وتمهد لها الميتافيزيقا(التي هى بدورها مسبوقة بنظرية المعرفة)،وتسفر عن مذهب فى الدولة،وفى الشروط الأخلاقية للحياة الاجتماعية والسياسية،وبتعبير آخر،فإن المذهب يبحث على التوالى فى المسائل الآتية،التي تقضي الإجابة عن كل منها إلى الإجابة عن الأخرى:ما هو الحقيقي؟ ما هى الطبيعة الحقيقية للإنسان،وما مكانه فى عالم

---

(1) اقتبس هذا النص فى مجلة "Mind"،المجلد العاشر (١٩٠١)،ص ١٩.

الواقع؟ وما الذى يتعين عليه أن يفعله إذا شاء أن يؤدي رسالته؟ وماذا ستكون مهام المجتمع إذا شئنا أن يؤدي الإنسان فى هذا المجتمع وبفضله رسالته الأخلاقية؛وأخيرا،فهناك السؤال الذى لم يناقشه جرين صراحة،وهو السؤال المتعلق بالحقيقة العليا أو الله،بوصفه أساس كل وجود مخلوق.وهكذا فإن مذهب جرين يتعلق بطبيعة الحقيقة، وبالإنسان بوصفه شخصيا أو موجودا أخلاقيا،وبالمجتمع أو الدولة بوصفها كثرة من هذه الموجودات،وبالله بوصفه الموجود الذى يستمد منه كل الموجودات الأخرى معناها.

وتقوم نظرية المعرفة عند جرين،أو على حد تعبيره،ميتافيزيقا المعرفة،وهى لها دلالتها،على أساس معارضة المذهب الحسي القائل بالانفصال المطلق(**sensationalistic Atomism**) عند التجريبيين،ولا سيما عند هيوم،ومعارضة الواقعية والمذاهب المادى القائل بالانفصال المطلق فى العلم الحديث.ففي كلا هذين المذهبين يكون موضوع المعرفة مجموعة من الجزئيات غير المترابطة،أى من الإحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعي،أو من الذرات،حسبما يقتضيه الحال.وفى جميع هذه الحالات يسُقط العنصر الذاتى فى المعرفة من الحساب تماما،وتنعدم الصلة،ليس فقط بين الذرات والموضوع،بل بين الموضوعات ذاتها أيضا.بل إن هيوم،الذى كان يهوى دائما استخلاص أشد النتائج تطرفا،قد حلل الذات نفسها إلى معطيات متتابعة،أو "حزمة من الانطباعات"،وبذلك رد كل حقيقة، أيا كانت،إلى الانطباعات.غير أن من المحال أن نتصور كيف تستطيع الإحساسات المفككة أن تؤثر بعضها فى البعض،أو تدخل فى أى نوع آخر من أنواع الارتباط،والأكثر من ذلك استحالة أن نتصور كيف يمكنها التجمع سويا فى ذلك الكل المنظم الذى يتبدى عليه العالم لنا فى المعرفة.فمثل هذا الكلام إنما هو نهاية لأية نظرية عن الحقيقة،وهو

دفع للفكر فى طريق مسدود،لا يخلصه منه إلا تغيير حاسم.فالإحساس كما قال به هيوم لا يناظر شيئا حقيقيا،وإنما هو شيء مختلق،وتجريد محض.

وقد تمكن جرين من تجاوز مذهب الانفصال المطلق هذا عن طريق نظريته المشهورة،التى أثارت كثيراً من الجدل،فى العلاقات،وهى النظرية التى تكوِّن لب ميتافيزيقا المعرفة عنده.فعلى حين أن هيوم قد ذهب إلى أن أفكاراً مثل الجوهر والعلية والخارجية والهوية إنما هى مجرد اختلاق من الذهن لأنها ليست معطاة فى أى انطباع،فإن جرين قد بين أن هذه العلاقات"غير الحقيقية"هى التى تتيح إمكان أية معرفة على إطلاقها. فكون أى شيء حقيقيا أو غير حقيقي،هو أمر لا يتوقف على أية واقعة أو معطى فى ذاته،أو على إمكان أو عدم إمكان استخلاص أفكار من هذه الواقعة أو تلك،وإنما يتوقف تماما على العلاقات القائمة بين الوقائع، أو التى يمكن أن تدخل فيها الوقائع."ففكرة مائة القرش،من حيث هى مجرد فكرة... هى بلا شك مختلفة عن امتلاكنا لها،لا لأنها غير حقيقية،وإنما لأن العلاقات التى تكوِّن الطبيعة الحقيقية للفكرة تختلف عن تلك التى تكون الطبيعة الحقيقية للامتلاك"[1].فالأشياء ليست مقفلة على ذاتها،تامة على نحو نهائي، مستقلة بعضها عن البعض،وإنما هى لا تصبح حقيقية إلا بقدر ما تخرج عن عزلتها وتشير إلى شيء غيرها.أى أن الأشياء ترتبط بعضها ببعض بعلاقات كثيرة،وتتحكم أو تؤثر فى بعضها البعض على نحو متبادل،وتتشابه أو تتباين،وتتضارب فيما بينها،وترتبط فى المكان أو الزمان،وما إلى ذلك. وليس معنى ذلك أن الأشياء توجد أولا فى حالة تكون فيها معطاة على نحو محض، وفى عزلة كاملة،ثم تدخل فيما بعد فى علاقات بعضها مع البعض،بل إن من المحال أن تُتصور أو يكون لها أى معنى أو أهمية بالنسبة إلينا دون هذه العلاقات. فإذا نزعت عن الأشياء علاقاتها فلن يكاد يبقي بعد ذلك

---

(١) مقدمة "الأخلاق"ص ٢٤.

شيء. ومن هنا كانت نظرية جرين القائلة إن حقيقة الأشياء لا قوام لها إلا ما يربط بينها من العلاقات.وبعد ذلك يتحول هذا الرأى،الذى توصل إليه عن طريق اعتبارات إبستمولوجية،إلى مبدأ ميتافيزيقي،دون أى برهان آخر خاص بهذا المجال الأخير على حدة.

كذلك تتميز أبحاثه التي تلى ذلك بهذه الصفة ذاتها،وهى الاكتفاء بنقل مبدأ إبستمولوجي إلى مجال الميتافيزيقا.فالصيغة المبالغ فيها،القائلة إن العلاقات هى قوام الحقيقة، لا تكتسب معنى معقولا،فى رأى جرين،إلا إذا أضفنا إليها أن العلاقات لا تُعطي فى الأشياء ومعها،وإنما هى تقرر أو تحدد عن طريق مبدأ معين للتوحيد.هذا المبدأ لا يمكن إلا أن يكون فاعلية الذهن.فالأشياء تتألف من علاقات،والعلاقات تفترض مقدما وظيفة الذهن الرابطة.على أن ما يقرر العلاقات يختلف أساسا عن ذلك الذى تربط بينه العلاقات:فهو ليس شيئا ضمن الأشياء،أو معطى ضمن المعطيات،وإنما هو نفس شروط إمكان المعطيات على إطلاقها،وشرط إمكان أى وجود،إذ إننا بدون الوظيفة التوحيدية التشكيلية للذهن لا نستطيع أبداً أن نعلو على المادة المختلطة التي يأتى بها الإحساس.ومن السهل أن يلمح المرء هنا الأفكار الأساسية لكانت.فالعملية الرابطة للذهن هى بعينها الوحدة التركيبية للإدراك الذاتى**Synthetic unity of apperceptions** عند كانت،كما أن رأى جرين القائل إن هذا الفعل الرابط هو الذى يكوّن الحقيقة،هذا الرأى إنما هو تعبير آخر عن قول كانت إن الذهن هو الذى يفرض على الطبيعة قوانينها.

وسرعان ما يظهر بعد ذلك،بطبيعة الحال،اتجاه إلى تجاوز موقف كانت الإبستمولوجي واستخلاص نتائج ميتافيزيقية تسير فى اتجاه الفلاسفة التالين لكانت،ولا سيما هيجل.وقد اتجه المجهود الأكبر لجرين إلى التغلب على الثنائية التى وضعها كانت بين المظهر والشىء فى ذاته.وطبيعي أنه كان من

المحال،فى ضوء مذهبه القائل بأن العلاقات تسري على كل شئ وتكون كل شيء،أن يقتنع بعالمين لا تربطهما أية علاقة.وهكذا أوضح فى مقابل هذه الثنائية،أن فكرة الشئ فى ذاته تنطوى على تناقض مشابه لذلك الذى تنطوى عليه فكرة الانطباعات عند هيوم،إذ كيف يمكن أن يدخل ما هو- حسب تعريفه- غير قابل للمعرفة،فى أية علاقة مع ذهن عارف؟لو كان الشيء فى ذاته علة المظاهر،لوجب أن يكون هو ذاته مظهرا،على حين أن تعريفه ذاته ينص على أنه ليس كذلك،ولو كان هو المادة الخام،غير المشكلة على الإطلاق،للتجربة،لوجب أن يكون خلوا من أى تحدد عقلي.فالمادة المحسوسة المستقلة تماما عن التحديد الفكرى لا تعدو أن تكون"س" غير مرتبطة بشيء،بهذا الوصف لا يمكن أن تكون موضوعا للمعرفة ولا واقعة حقيقية."فالإحساس المحض"تعبير لا يناظر فى الواقع،وإنما هو ناتج عن تجريد مصطنع.وهكذا يقف جرين موقف المعارضة الشديدة للمذهب الحسي،ويلمح أثرا باقيا من هذا المذهب حتى فى فكرة الشيء فى ذاته عند كانت.وهو يذهب إلى أننا ملزمون بأن ننسب إلى الإحساس شيئا من التحدد،أعنى التعاقب والشدة،وهذا يستتبع أن الفكر هو الشرط الضرورى لوجود هذه الوقائع المحددة،وأن الإحساس المحض لا يمكن أن يكون عنصرا مكونا للعالم الفعلى.

وإذن.فما هو هذا المبدأ الذاتى الذى هو أساس كل وجود موضوعي وشرطه؟هنا أيضا يسارع جرين إلى ترك نظرية المعرفة- أى المذهب الكانتى بمعناه الضيق- وينتقل إلى تطبيق تأملى نظري يبدأ فيه ظهور أفكار منتمية إلى هيجل وباركلى.فمقابل الطبيعة-أى الطبيعة بوصفها نسقا من الأشياء المرتبطة فيما بينها- هو الروح،ولكن ليس المقصود بالروح هو الذات الفردية منظورا إليها نفسيا،ولا الوعي فى عمومه منظورا إليه معرفيا،وإنما المقصود مبدأ ميتافيزيقي كلى،أو وعى أزلى،كما يفضل جرين أن يسميه.فالكون،بوصفه

نسقا،كل عنصر فيه يرتبط بكل عنصر آخر ويفترضه مقدما ويفترض فيه،يقتضي وعيا كليا شاملا لكل شيء،يكون شرطا لوجوده،ذلك هو وحدة الكثرة،والهوية فى كل تغير للمظهر،وعلاقة محتويات الإدراك العابرة بنسق الفكر،وكذلك علاقة الأشياء والوقائع الجزئية بنسق العالم فى كليته.فهذا هو المبدأ المنظم الذى يبعث الوحدة وكل نوع من النظام،وهو الكل الذى يجد فيه كل جزء مكانه المنطقي،والكلى الذى يصبوا إليه كل جزئي،والذى يحتاج إليه ليكمل ذاته،ولا يكون بدونه شيئا،وهو الوحدة الإلهية التى تحمل كل شيء وتحفظه،والتى يعيش فيها كل شيء ويتحرك ويجد وجوده.فهو العنصر الروحي المطلق،الذى يعلو ويتجاوز ويسبق كل ما هو طبيعي،والذى لا يوجد فى مكان ولا فى زمان، واللامادى اللامتحرك، الواحد أزلا مع ذاته.وواضح من ذلك أن للمبدأ الأول عند جرين أوجها متعددة،فهو تارة العقل الكانتى،وتارة أخرى الروح الهيجلية،وتارة ثالثة إله باركلى.ونظرا إلى قوة الاتجاه إلى الألوهية عند جرين،فإن الأخير من هؤلاء،أعنى إله باركلى، يظهر لديه كثيرا،لا سيما فى فكرته عن حضور كل الأشياء(أو كل الأفكار،كما كان باركلى خليقا بأن يقول) وتساميها فى الله،ولهذا السبب كان فى تعاليمه سلاح رحب به اللاهوت المحافظ فى كفاحه ضد المذهب الطبيعي والمادى المنبثق عن العلم الطبيعي.ولقد لاحظ الكثيرون أن تجدد المثالية فى إنجلترا قد نشأ نتيجة المصالح الدينية والكنسية،التى اتخذت من المثالية وسيلة للدفاع ضد تأثير الداروينية والتطورية الهادم للإيمان.

ومع ذلك ينبغي ألا تنسينا هذه الصفة التى تميزت بها الحركة المثالية فى بدايتها،أن تجدُّد الفكر الإنجليزي،مهما كان قد استغل فى خدمة أغراض لها طابع غير نظرى،يدين بظهوره،بنفس المقدار،لحافز فلسفي أصيل.ولا شك أن هذا الحافز ظاهر عند جرين،رغم أنه لم يكتسب عنده أساسا نظريا محضا،وكان

قبل كل شيء تعبيرا عن اهتمامه الذى كان أخلاقيا واجتماعيا فى أساسه.والذى ربما كانت البواعث الدينية بدورها قد لعبت فيها دورا.

وتفضي ميتافيزيقا المعرفة وميتافيزيقا الوجود،اللتان يتأملهما جرين من وجهة نظر واحدة إلى الأخلاق بمجرد أن ينتقل إلى بحث الوعي المتناهي.وعلى الرغم من النقد الذى وجه إليه أحيانا(مثل نقدا.تيلور **A. E. Tayor** فى كتابه"مشكلات السلوك **The Problem of Conduct**" ص ٥٩ وما يليها)،من أنه لا توجد إلا هوة بين الميتافيزيقا وبين الأخلاق عند جرين،فإن الأخلاق عنده تكون بالفعل جزءا عضويا من مذهبه.فما هو كل بالنسبة إلى الوعي الأزلي،يكون فى البداية شيئا منقسما بالنسبة إلى الوعي المتناهي،ولا يُدرك إلا من خلال التعاقب الزمنى؛ ولكن بقدر ما يكون الوعي المتناهى مدركا للكل،مهما كان إدراكه هذا ناقصا،فإنه يشارك،بهذا القدر،فى الوعي الإلهي.وعلى ذلك فالإنسان هو نقطة التقاء مركزين للوعى،الزمني والأزلي،المتغير واللامتغير بصفة مطلقة.وتؤلف العلاقة بين هذين مشكلة من أعقد مشكلات فلسفة جرين،ولا يمكن الزعم أنه وصل إلى أى حل مرضي لها.فهو يقول عن الوعي الفردي إنه الواسطة أو الإرادة بالنسبة إلى الوعي الكلى،وإنه يشارك فى هذا الأخير على نحو ما،ولكنه لا ينبئنا بشيء عن طريق **هذه المشاركة سوى قوله إن الوعى الأزلى' ينقل إلينا فى الحدود التى تفرضها** علينا أبداننا.ولقد حاول جرين،الذى كان دائما واحديّ النزعة عن اقتناع،أن يتخلص من الثنائية الظاهرة هنا،عن طريق افتراض أن الوعى الذى يبدو مزدوجا فى الظاهر،لا وجود له فى الواقع،وأن ما يبدو لنا منه ناشئ كله عن عجز الذهن المتناهى عن فهم الوعى الواحد اللا منقسم فى تمثل واحد.ولكن من الواضح أن هذا الافتراض يتهرب من الثنائية بدلا من أن يتغلب عليها.

ويتكرر مثل هذا الموقف فى الأخلاق بمعناها الصحيح عند جرين.بل إن مظاهر الثنائية هنا أوضح منها فى أى جزء آخر من مذهبه،وذلك راجع إلى أنه كان فى مذهبه الأخلاقى أشد تأثرا بكانت مما كان فى ميتافيزيقاه.وهو يتخذ نقطة بدايته من تلك الحاجات الخالصة كالدوافع والغرائز التى هى فى مجال الأخلاق مناظرة للإحساسات الخالصة فى المعرفة،وهو يري أنها بدورها تحتاج لكي تكتمل أو تتحقق إلى مبدأ يعلو عليها.والواقع أننا لا تكون لنا فى المجال البشري حاجات خالصة أبدا،بل يضاف إليها دائما وعى بها وبالأشياء المرتبطة بها.وهكذا يتضح لنا هنا أيضا،كما اتضح لنا فى مجال المعرفة،أن ما يوصف بأنه موضوعي خالص،ينطوى منذ البداية على إشارة إلى شىء ذاتى،وأن الانتقال من الحاجة الخالصة إلى الوعى بالشيء الذى نحتاج إليه،يفترض مقدما أن الحاجة تتمثل لذات تتميز عنها أساسا بأنها تظل ثابتة طوال تعاقب الحاجات المتغيرة.وهنا أيضا نجد،كما وجدنا من قبل،أن الذات تختلف عن العملية أو التعاقد،الماثل أمامها،وليست هى ذاتها مرحلة أو سلسلة من المراحل داخل هذا التعاقب،وإنما هى شئ باق ثابت من وراء كل ذلك شىء تستقر فيه المراحل الجزئية المتعاقبة.

وإذن فالحاجة الخالصة ليست بذاتها شيئا،وإنما هى تشير دائما إلى شىء أعلى،أى إلى الفعل الأخلاقي،وإلى ما نعزوه دائما إلى أنفسنا،وما نشعر بأننا مسئولون عنه.ويميز جرين تمييزا قاطعا بين الفعل الأخلاقى وبين الفعل الغريزى البحت،ويسمى الأخير نفيا للأول.وهو يبين أنه،على حين أن شروط أفعالنا قد تنشأ من المجال الطبيعي،فإن بواعثنا لا يمكن أن تنشأ من هذا المجال.فالباعث لنا على الفعل هو دائما عمل من أعمال الوعى الذاتى.وهذا لا ينمتي إلى المجال الطبيعي وإنما إلى المجال الأخلاقي.فالمسئولية التى نضطلع بها عن الفعل هى التى تجعله أخلاقيا،حتى لو كان الحافز إلى الفعل أو إلى

التعجيل به مجرد حاجة حيوانية.ونحن ننسب الفعل إلى شخصيتنا،والشخصية هى وحدة حاجاتنا المتعاقبة زمنيا؛أى أن هناك فى جميع أفعالنا وعى يظل على ما هو عليه،يمارس فاعليته على حاجات أصلها حيوانى،ويرتفع بها إلى مستوى المجال الأخلاقي.والهدف من كل هذه الأفكار،التى لا نستطيع هنا أن نتابعها فى تفاصيلها،هو التفرقة القاطعة بين العالم الأخلاقي وبين الظروف الطبيعية التى ينشأ منها،والتى يظل مغلفا بها.

والإنسان هو موضوع الفعل الأخلاقي.وإنه لمما يهم الأخلاق أكثر مما يهم الميتافيزيقا ذاتها أن يكون الإنسان منتميا إلى عالمين:فيكون ابنا للطبيعة وفى الوقت ذاته مخلوقا لله.وفكرة وجود جوانب تجريبية وجوانب عقلية فى الإنسان هى سمة أخرى من السمات الكانتية المنبثة فى مذهب جرين الأخلاقي.فنظر إلى وجود مبدأ إلهى فعال فى الإنسان،لا يستطيع الإنسان أن يقنع بالوجه الطبيعي لحياته فحسب،وإنما يصبو على نحو متزايد إلى الحياة الأعلى الموجودة فيه.وتدفعه القوى اللامتناهية الكامنة فيه إلى أن يحقق ذاته الأصيلة ويبلغ غايته الأخلاقية عن طريق كفاح مستمر. وعلى ذلك فالفرض الذى تبنى عليه كل حياة أخلاقية هو المبدأ الإلهى الذى لا يحقق ذاته إلا فى شخصيات إنسانية.وماهية الشخصية المتناهية إنما هى كونها علة حرة،شأنها الوعى الأزلى.فكل حادث طبيعي منحصر فى نسق على،وهو نتيجة حادث سابق وعلة حادث لا حق.وما لم نبلغ مستوى المعرفة،فإننا لا نستطيع أن نصل إلى تجربة للعلية الحرة،أى لعلة يمكنها إحداث معلولات دون أن تكون هى ذاتها نتيجة لعلة سابقة.ورغم اندماج الإنسان،فى جانبه الحيواني،بالشروط الطبيعية،فإنه يستطيع،بوصفه كائنا عارفا،أن يرتفع بنفسه فوق الطبيعة ويتحكم فى ذاته ويكون الإنسان فاعلا حرا بقدر ما تكون لديه،على خلاف الحيوانات العجماوات،معرفة،ومعرفة بذاته(أى يكون عارفا بذاته بوصفه عارفا)،ومن

الواضح هنا أيضا أن جرين لم يحل مشكلة علاقة الحرية البشرية بالحرية الإلهية،وإنما اكتفى بتأكيد الحرية البشرية عن طريق تشبيهها بالحرية الإلهية.وهكذا قال فى استسلام"علينا أن نقنع بالقول إن الأمر كذلك،مهما بدا فيه من غرابة".(١)

وعندما يصل جرين إلى المهام والغايات العينية للحياة الأخلاقية،يلتزم الطريق الذى حدد معالمه كانت وفشته.فالقيمة المطلقة للشخصية الإنسانية هى مبدؤه الأول،الذى يتلو منه شرط المساواة والإخاء بين جميع الناس.فليس لأحد أن يسعي وراء أى خير،سواء لنفسه أو لأى شخص غيره،بوسائل قد تنال من خير الآخرين.وليس لأحد أن يحكم على الناس المختلفين بمعايير مختلفة.ولما كان لكل شخص إنسانى قيمة مطلقة،فمن الواجب أن تعامل الإنسانية فى كل فرد على أنها غاية على الدوام،لا على أنها وسيلة.ولا يمكن تحقيق الخير بمعناه الصحيح إلا إذا كان لكل شخص كيانه الذى يلتزم كل شخص آخر بالاعتراف به واحترامه.وقوام التقدم الأخلاقي إنما يكون فى إدركنا المتزايد للحقيقة القائلة إن الغاية الحقيقية للإنسان لا تكون فى المظاهر الخارجية للخير،وبالتالى لا تكون فى الفضائل التي نكتسب بها هذا الخير الخارجي،وإنما تكون كلها فى الفاعلية الفاضلة منظورا إليها بوصفها غاية فى ذاتها فالموضوع الوحيد الذى هو أساسي وله قيمة مطلقة،بالنسبة إلى الإنسان،هو كمال الشخصية الأخلاقية منظورا إليه على أنه تحقيق للذات الأصيلة ولقد أدرك جرين أن الفكرة الأساسية فى هذا المثل الأخلاقي الأعلى،الذى وجد أعلى تعبير عنه،فى العصور الحديثة،فى المثالية الألمانية،كانت موجودة ولها أثرها فى كل من أفلاطون وأرسطو،(اللذين أشار إليهما صراحة)؛ولكن على الرغم مما عزاه إلى الفلسفة اليونانية من قيمة رفيعة،فقد رأى أن المسيحية،عندما أدخلت

---

(١) مقدمة للأخلاق،القسم ٨٢.

مصادرات المساواة والإخاء بين البشر(وهى فكرتها الاجتماعية المميزة)،قد وسعت المجال الإخلاقي إلى حد بعيد،وإن لم يكن قد غيرت المثل اليونانى الأعلى.ومن ثم فقد أعطى مكان الصدارة للمثل المسيحي الأعلى،ورأى أنه يمثل خطوة عظيمة الأهمية إلى الأمام.

وإن مذهب جرين الأخلاقي ليمثل،فى تطور الفلسفة فى إنجلترا،انشقاقا أشد وتغييراً أعمق من أى شيء حققه فى المجال النظرى بمعناه الضيق:فهو فى الأخلاق قد ضرب على وتر لم يسمع من قبل فى إنجلترا أبدا.ففى مذهبه الأخلاقى،كما فى نظرية المعرفة عنده،نراه يهاجم المذهب التجريبي،ويري أن رسالته فى الحياة،والخدمة التي سيقدمها إلى عصره،إنما هى الحملة على أخلاق اللذة،إلى جانب ما عرضه من أفكاره الخاصة.فكيف يمكن تحقيق الغايات الرفيعة للمثل الأخلاقي الأعلى إذا لم يكن لسلوك الإنسان من مصدر سوى طلب اللذة وتجنب الألم؟إن اللذة،بما هى كذلك،لاارتباط لها بالأخلاق،مثلما لا ترتبط بها الحاجة بما هى كذلك؛وهى لا تكتسب دلالة أخلاقية إلا عندما تدخل فى علاقة مع وعى يعرفها بوصفها لذة؛ وعندئذ لا تعود لذة مجردة،وإنما تتحول وترتفع إلى مستوى أعلى،وتغدو عنصرا فى الحياة الأخلاقية.وبالمثل فإن مجرد إضافة اللذة إلى اللذة،وموازنة مقدار منها بمقدار آخر،وهو عمل لا معنى له،بل هو عمل مستحيل،إذ إن اللذة بما هى كذلك،مجردة من الموضوع الذى تتعلق به،والشروط التي تظهر فيها،تكون غير محددة على الإطلاق،وبالتالى لا يمكن إدراكها بوصفها حسا محضا.ومن الجائز بالفعل أن يقترن بلوغ الهدف المرغوب فيه باللذة،ولكنها لا يمكن أن تكون هى ذاتها موضوعا للرغبة،وإن طابع اللذة فى الخير الذى نصل إليه ليتوقف على خيرية هذا الخير،وليست هذه الخيرية هى التي تتوقف على ما تجلبه من

لذة.وهكذا يرفض جرين مذهب اللذة بأكمله بوصفه غير مقنع من الوجهة النظرية،وله نتائج خطرة من الوجهة العملية.

وبعد هذا الرفض القاطع لمذهب اللذة،يكون مما يدعو إلى الاستغراب حقا أن نرى جرين يعترف بالفضل العملي الرفيع الذى أسداه مذهب المنفعة إلى الأخلاق.فهو،مع إنكاره قضية مذهب المنفعة القائلة إن الخير الأسمي هو أكبر كمية ممكنة من اللذة،قد اتفق رغم ذلك مع بنتام فى مصادرته القائلة بأكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس،واعتقد أن مذهب المنفعة قد تمكن، بفضل هذا التمييز،من القضاء على الفوارق الطبقية،ومن تنمية الحاسة الاجتماعية،والمساهمة فى حل مشكلات الإصلاح الاجتماعي والسياسي.بل إنه تخيل صيغة النظرية النفعية مطهرة من أساسها القائم على فكرة اللذة.هذا التحول الملحوظ من الأخلاق،الكانتية،التي تقصر اهتمامها على النزوع أو الاستعداد،إلى التقدير النفعى على أساس النتائج، يحدث فى الباب الرابع من كتابه"مقدمة للأخلاق"،دون أن يكون قد ظهر فى الأبواب السابقة أى أثر ملحوظ له.وربما كان للمؤثرات الخارجية دور فى إحداث هذا التغيير.وعلى أية حال فإن مذهب المنفعة قد وجد فى شخص جون ستورت مل وفى مؤلفاته المعاصرة،تجسدا رفيعا ونبيلا فى آن واحد،وبالتالى مقبولا تماما لمفكر له ذهن مثالي،ولا سيما إذا كانت له ميوله الاجتماعية والإنسانية مثل جرين وهكذا فإن مثالية جرين الأخلاقية،على الرغم من معارضتها الشديدة لمذهب السعادة النفعى على أسس إبستمولوجية وميتافيزيقية،قد اتفقت مع هذا الأخير عندما وصلت إلى مرحلة البحث فى المطالب الأخلاقية بصورة عينية،وتغلغلت فى المذهبين معا روح إنسانية واجتماعية أصيلة[1].ومع ذلك لا يسع المرء إلا أن

(1) أما القول مع هبهوس(كتاب "النظرية الميتافيزيقية للدولة Metaphysical Theory of the state"،1918)إن جرين قد احتفظ بنزعته الإنسانية على الرغم من مثاليته الميتافيزيقية،فهو قول يكشف عن سوء

يشعر بأن تلك النقاط التي تسامح فيها جرين مع مذهب المنفعة،مهما كان من نبل الباعث إليها،وقد أدخلت عنصرا غريبا غير منسجم فى التركيب العام لفلسفته،وأن الرجل الذى كانت نقطة بدايته هى إدراك عدم كفاية فلسفته القومية،وأخذ على عاتقه أن يعلن لمواطنيه حقيقة جديدة تماما النسبة إليهم،أحس بها إحساسا عميقا،لم يتمكن بعد هذا كله من التخلص تماما من الماضي فى تفكيره الخاص.وظل نفس العدو الذى تصدى لمحاربته،و الذى هاجمه بنجاح باهر،وظل فى صدوره غير مهزوم تماما.ولم يكن جرين أول من وضع تمييزا قاطعا بين الأخلاق المثالية عند الألمان وبين مذهب المنفعة القومى،وإنما كان أول من فعل ذلك هو برادلى فى كتابه"دراسات أخلاقية **Ethical Studies** " (١٨٧٦،ولكن هذا الكتاب لم يلق انتباها كبيرا فى ذلك الوقت).

أما فلسفة جرين السياسية،فإنها،على خلاف فلسفته الأخلاقية التى عرضها فى كتاب انتوى نشره وأعد معظمه بالفعل للنشر،قد وصلت إلينا فى صورة محاضرات أشرف على نشرها شخص آخر من بين مخلفاته ومن ثم فإن أهميتها الفلسفية أقل.فمذهبه فى المجتمع وفى الدولة هو مجرد امتداد لمبادئه الأساسية للأخلاق فى مجال الحياة الاجتماعية.فالفرد والدولة يفترض كل منهما الآخر ويتحكم فيه؛ ولا يمكن تحقيق الشخصية الأخلاقية إلا فى المجتمع ومن خلاله.ولكن رغم أن جرين أكد العامل الاجتماعي بقوة،واعترف بما فيه الكفاية بأهمية الدولة،فإنه هنا أيضا يتوقف كعادته فى منتصف الطريق.ذلك لأن فكرة الشخصية الأخلاقية التى أخذها عن كانت وفشته،والتى عُمِّقت إلى حد بعيد،لم

فهم غريب للروح الحقيقية للمثالية،بحيث لا يمكن أن يعزى إلا إلى عقلية زمن الحرب.ولقد حاول ج. هـ. مويرهيد من قبل أن يزيل أثر سوء الفهم هذا،فكتب فى ١٩١٥(فى "الفلسفة الألمانية فى علاقتها بالحرب "German Phil . in relation to the war ص ٣٩)" علينا ألا نبحث فى الأسس الفلسفية للنزعة العسكرية السائدة اليوم،لا فى الهيجلية،وإنما فى رد الفعل العنيف على الفلسفة المثالية بأسرها،الذى حدث بعد وفاة هيجل بقليل".(أنظر أيضا مجلة Mind، المجلد الثالث والثلاثين، ١٩٢٤،ص ٢٣ وما يليها- الناشر).

تمنعه من العودة إلى الفردية المأثورة عن الإنجليز؛فظل يضع الفرد.منظورا إليه على أنه مستقل وحر، قبل الأفراد المنتمين إلى مرتبة أعلى، كالمجتمع، والدولة ، والأمة. وهكذا فإن عدم تحرره تماما من قيود التراث القومى قد حال بينه وبين استخلاص تلك النتائج الجرئية التى استخلصها هيجل.وليس من الممكن تفسير ضآلة تأثير هيجل فى فلسفته الأخلاقية إلى هذا الحد الذى يدعو إلى الدهشة،إلا فى ضوء الحالة السياسية فى إنجلترا.ولا بد لنا،لكى نصادف اعترافا غير متحفظ بالنظرية الهيجلية فى الدولة،من أن ننتظر حتى يظهر بوزانكيت وغيره من الأفراد الذين هم أحدث عهدا فى هذه المدرسة.

ورغم ذلك،فإن جرين قد تجاوز الأفكار الإنجليزية الشائعة عن الدولة بكثير.فقد أكد بوجه خاص أن الدولة لا ترتكز على القوة،وإنما على الإرادة الحرة لأفرادها.صحيح أن القوة يكون لها تأثيرها فى تكوين الدول،ولكن ذلك يكون دائما على أساس حقوق موجودة من قبل ومعترف بها من قبل.والفكرتان لا انفصال بينهما:فالقوة تنبثق من الحقوق وتؤدى إلى مزيد من الحقوق،وهى بالتالى ليست إلا وسيلة لخلق الحقوق وحفظها.وفضلا عن ذلك فإن غاية الدولة هى حماية الحياة الأخلاقية لأفرادها وضمان هذه الحياة لهم،عن طريق تهيئة الظروف التى تستطيع فيها الشخصية الأخلاقية أن تزدهر وتحقق ذاتها،ومن هنا فإن القوانين هى الشروط الضرورية لهذا التحقيق للإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا عاقلا.وإذن فليس لنا أن ندهش إذ نجد لدى جرين اتجاها إلى النزعة السليمة والعالمية.أما كون الدول لا زالت تتخذ من الحرب أداة فى سياستها،فإن ذلك لم يكن فى نظره دليلا على ضرورة الحرب،بل على انحطاط مستوى الحياة الأخلاقية فحسب.أما عن النزعة العالمية،فإنها لا تسعي إلى تحطيم الدولة.وإنما تشمل القومية فى داخلها؛وكلما اقتربت الأمة من المثل الأخلاقي الأعلى للدولة،قلت حاجتها إلى خوض غمار حروب مع أمم أخرى،لأن نفس

القوانين الأخلاقية التى تتحكم فى حياة الأفراد فى المجتمع تسرى بالمثل على العلاقات السياسية المتبادلة بين الأمم.

ولقد كانت مكانة جرين البارزة فى أولى مراحل الحركة المثالية،والتأثير القوى الذى أحدثه،راجعا إلى الإعجاب بشخصيته العظيمة،وإلى نجاحه الباهر بوصفه معلما جامعيا.فهو قد أحيا الحركة بطاقته العقلية،وأحيا تعاليمها بنبله وقوته الأخلاقية،وبذلك رفع ما كان يمكن أن يظل مجرد نظرية،إلى مرتبة القوة الروحية الحية.على أن وفاته المبكرة قد قطعت الطريق بقسوة على كل ما كان يمكن أن تحدثه شخصيته مباشرة من تأثير،ولما كان هو ذاته لم ينشر أى مؤلف طويل فيما عدا مقدمتيه إلى هيوم،فقد بدا من المرغوب فيه جمع مخلفاته الأدبية ونشرها.وقد اضطلع بهذه المهمة أقرب تلاميذه إليه،وهو رتشارد ليويس نتلشيب (**Richard Lewis Nettleship** ١٨٤٦-١٨٩٢) الذى أضاف إلى طبعته عرضا عاما لحياة جرين وأعماله.ولقد كان نتلشيب من المتحمسين فى تعليم المثالية الجديدة،إذ إنه وضعها منذ نعومة أظفاره،إن جاز هذا التعبير:فقد التحق بكلية"جويت"و"جرين"بوصفه باحثا،وظل فيها زميلا حتى وفاته.وكان يشاطر جويت تبجيله لأفلاطون،وتعلقه بروح الفلسفة الأفلاطونية،وهو تعلق أدى به إلى استطلاع معالمها،لا لغرض أكاديمي بحت،بل من أجل تنشيط مستمعيه وقرائه عقليا.فأفلاطون كان بالنسبة إليه من الرجال المثاليين،وكان مرشدا إلى الاستقامة والنبل وحكمة الحياة،ومبشرا بنظرة إلى العالم مازالت صحيحة،وستظل إلى الأبد كذلك،وهى نظرة ينبغي على كل جيل،إذا شاء أن يمتلكها،أن يتدبرها من جديد.وكان موقفه،فى مذهبه الفلسفي،مشابها لموقف جرين،ليس فقط فى اتجاهه العام،بل فى التفاصيل أيضا إلى حد بعيد.وقد تجسدت فيه القوى الأخلاقية والعقلية التى أشعت من جويت وجرين بأصالة وقوة تفوق تجسدها فى أى شخص

غيره،وكان أفضل أعماله،مثلهما،هو تدريسه الشفوى،وما كان يتجلي فيه من حرارة القول وتعمقه وحدة الذهن.وكان تأثيره أعمق وأبقى بكثير مما قد يستدل عليه من كتاباته القليلة.ولقد نشر هو ذاته،إلى جانب طبعته لمؤلفات جرين،بحثا واحداً هو"نظرية التعليم(التربية) فى جمهورية أفلاطون **The Theory of Education in Plato's Republic**"(فى مجلة **Hellenica**،١٨٨٠). أما كتاباته الأخرى فقد نشرت كلها من مخلفاته بعد وفاته المبكرة الأليمة فى نفس السن الذى توفى فيه أستاذه جرين،وقد نشر هذه المؤلفات أ.ك.برادلى،مع تقديم عرض عام لحياته،فى ١٨٩٧(1).

القسم الثالث - الهيجليون

إدوارد كيرد **Edward Caird**

(١٣٨٥-١٩٠٨)

[تعلم فى جلاسجو،وسانت أندروز،وكلية باليول فى أكسفورد.وكان فيما بين ١٨٦٤و ١٨٦٦زميلا ومدرسا بكلية"مرتن**Merton**"بأكسفورد؛وفيما بين ١٨٦٦و١٨٩٣ أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى جلاسجو؛وخلف جويت فى ١٨٩٣فى وظيفته عميد كلية باليول،اعتزل العمل سنة ١٩٠٧.مؤلفاته:"عرض نقدى لفلسفة كانت **A Critical Account of the Phil. Of Kant**"(طبعة مراجعة فى مجلدين ١٨٨٩،بعنوان "الفلسفة النقدية عند كانت **(The Critical Phil. Of Kint)**؛ و"هيجل"١٨٨٣ (سلسلة الكلاسيكيات الفلسفية فى مكتبة بلاكوود**(Blckawood's Philosophical Classics)**؛"الفلسفة الاجتماعية والدين عند كونت **The Social Phil.& Religion of Comte**"١٨٨٥ ؛"مقالات فى الأدب والفلسفة" **Essays on Literature & Phil**"فى

---

(1) "محاضرات ومخلفات فلسفية **Philosophical Lectures& Remains**"، فى مجلدين (أعيد طبع المجلد الثانى فى ١٨٩٨ بعنوان "محاضرات عن جمهورية أفلاطون **Lectures on the Republic of Plato**"،الطبعة الثانية). وقد ترجم نتلشيب جزءا من المؤلف الخاص بالمنطق فى الترجمة الإنجليزية لكتاب لوتسه **Lotze** "مذهب فى الفلسفة **System of phil**"نشره بوزانكيت(١٨٨٤)

مجلدين،١٨٩٢؛ تطور الدين The Evolution of Religion"(محاضرات جيفورد) فى مجلدين،١٨٩٣؛"تطور الإلهيات عند الفلاسفة اليونانيين The Evolution of Theology in the Greek Philosophers"(محاضرات جيفورد)،فى مجلدين،١٩٠٤،ترجم إلى الألمانية ١٩٠٩.انظر:حياة إدوارد كيرد وفلسفته "The Life& Phil. Of Edward Caird"تأليف السير هنرى جونس Sir Henry Jonesو.ج.هـ .

[موير هيد ،١٩٢١].

كان الرائد التالى العظيم للمثالية فى إنجلترا بعد جرين هو إدوارد كيرد.ولقد كان سنة مقاربا لسن جرين،وأصبح صديقا لجرين وهو لم يزل تلميذا فى أكسفورد،وبدأ عمله فى التدريس بعد سنوات قلائل من بداية عمل جرين فى التدريس أيضا.ومن هنا فقد كان تعيينه فى جلاسجو فى ١٨٦٦ أمرا له أهميته العظمى فى نشر الحركة المثالية،إذ جعل لها مركزين قويين: فقد جعل كيرد من جلاسجو معقلا للمثالية فى اسكتلنده.وهكذا بدأ ما يمكن أن يسمى بحركة تطويق للفسلفات السادئة،فتولت أكسفورد،أساسا،مهاجمة التفكير التجريبي والتطورى عند مل وبين وسبنسر ودارون وهكسلى،ووجهت جلاسجو هجومها،فى المحل الأول،إلى مذهب هاملتن الذى كان يسيطر عندئذ على الجامعات الاسكتلندية.وفى هذا الصدد أحدث كيرد انقلابا:فعندما ترك جلاسجو ليخلف جويت عميدا لباليول،بعد سبعة وعشرين عاما من الكتابة والتدريس،كان قد أنشأ جيلا كاملا من الهيجليين الشبان،الذين خلفوه فى السيطرة على الأرض التى غزاها،ووسعوها.وبعودته إلى أكسفورد ملأ أخيرا تلك الثغرة التى خلفتها وفاة جرين المبكرة،وأعاد الحركة المثالية إلى الكلية التى بدأت فيها،ودعمها هناك بشخصيته القوية وشهرته اللامعة.

ولقد كانت المهمة الملقاة على عاتق كيرد فى توطين الفكر الألمانى بإنجلترا مهمة فريدة فى نوعها.فقد كان سترلنج قد أتم العمل الرائد الأول،غير أن الجهد المضنى الذى بذله فى كفاحه من أجل استخلاص معنى تفكير هيجل والاهتداء إلى مرادفات إنجليزية لمصطلحاته،قد ترك القناع الذى يحيط بتفكير هيجل هذا على ما هو عليه،إلا بالنسبة إلى فئة قليلة من الأذهان اللماحة.أما جرين فكان تفكيره أكثر استقلالا من أن يتيح له تقديم عرض واضح أمين لتعاليم كانت وهيجل .صحيح أن هذه التعاليم قد دخلت فى إطار مذهبه،غير أن من الصعب أن يميزهما المرء،داخل هذا الإطار،الواحد عن الآخر،أو أن يفرق بينهما وبين الأفكار التى استمدها جرين من مصادر أخرى،أوبينها وبين تفكيره الخاص؛كما أن أسلوبه الغامض المركز جعل قراءته أمرا عسيرا على أية حال.أما الممثلون المتأخرون للحركة،مثل برادلي وبوزانكيت وماكتجارت،فقد وسعوا الفكر الإلمانى وحوروه إلى حد يستحيل معه القول إن مهمتهم كانت تقتصر على توصيل مضمون هذا الفكر إلى الإنجليز بأى قدر من النقاء.وهكذا فإن كيرد،الذى كان يقل عن هؤلاء إلى حد بعيد فى تقيده بأفكاره المذهبية الخاصة. كان هو الوسيط أو الموصل الحقيقي لتفكير كانت وهيجل.ولكنه لم يضطلع بهذا العمل بروح الموضوعية الجافة التى يتصف بها المؤرخ المحض،وإنما أقبل عليه بحماسة وشغف المريد والداعية المخلص،فتصرف بطريقة فذة فى ذلك الكنز الذى آل إليه،وسك منه عملة متداولة يسهل على كل شخص استعمالها بعد ذلك.بل إن كيرد وحده هو الذى يرجع إليه الفضل،لأول مرة فى إشاعة استخدام جميع الصيغ والتعبيرات المثالية بين جميع أفراد جيل الكانتيين والهيجليين الإنجليز،وإشاعة السخرية منها بين خصومهم.ولقد كانت لديه قدرة فذة على التعبير عن أمور عسيرة غامضة بلغة واضحة سلسلة بديعة،وأدى تحويله لالتواءات كانت وألغاز هيجل إلى أسلوبه المشرق

الوضاء،إلى زيادة قدرة اللغة الإنجليزية على التعبير الفلسفي،فضرب بذلك مثلا لمواطنيه فى كيفية الكلام عن مثل هذه الأمور والكتابة فيها.

وقد توج كيرد هذا كله بشخصية رائعة لها مواهبها الفريدة،غنية بالخصال التى تجذب أذهان الشباب وتأسرها * من حماسة وانفعال وإخلاص شديد لقضية عظيمة،وسلاسة التعبير وحرارته،فضلا عن القدرة الأدبية الرائعة التى أشرنا إليها منذ قليل،فهو فى إنجلترا يمثل أنقى وأفضل نمط تجسدت فيه روح الهيجلية،وربما نصها إلى حد ما.ولقد تجنب كيرد القيام بأية محاولة من شأنها إضفاء ثبات قطعى على مذهب هيجل،أو فرضه على الناس قسرا،او تشويهه وتبديده،وإنما استهدف أن ينشر بين الناس،وينقل إلى الآخرين،روح مذهب هيجل وماهيته،اللذين امتلك كيرد ناصيتهما واستوعبهما أكثر من كل من عداه تقريبا- دون أن يكون له من هدف سوى خدمة الحقيقة وبعث حياة جديدة فى الفلسفة.ولقد بلغ ذهنه من الحيوية ومن الامتلاء بالثقافة القومية والأجنبية حدا جعله لا يرضى بأن يقسم يمين الولاء للتعاليم الحرفية لأى أستاذ بعينه.فلم يكن هيجل بالنسبة إليه إلا آخر وأنضج تعبير عن نظرة مثالية إلى الأمور ظلت حية منذ أيام اليونان،لا بين كبار الفلاسفة فحسب،بل عند الأدباء المبدعين أيضا.وإن كتابه"مقالات فى الأدب والفلسفة"ومحاضرات جيفورد التى ألقاها فى موضوع الإلهيات عن فلاسفة اليونان لتشهد باتساع أفق نظرته إلى المثالية بوصفها روحا باقية يُعترف فيها بكل ما هو رفيع ونبيل وجميل فى الإنسان،ويتحقق فيها على أكمل وجه- وهى روح كانت حية فى العصر الوثنى القديم،مثلما كانت حية فى المسيحية،وفى دانتى وجوته،وفى روسو ووردسورث وكارليل.ولقد كانت مثالية هيجل شيئا عاشه الفيلسوف مثلما علمه، ولم تكن نصا جامدا أو نسقا من الأفكار المجردة،وإنما قوة من قوى الحياة،تجدد الإنسان من الباطن.ولم يبدأ الاكتساح الظافر للحركة المثالية الإنجليزية إلا عندما أضفي

عليها كيرد،زعيمها المعترف به بعد وفاة جرين،روحا منشطة استمدها من ذهنه الرفيع،وأذاعها على القاصي والداني بكلماته القريبة إلى الأفهام،وجمع حوله حلقه من التلاميذ الذين تشربوا نفس الروح،وضمنوا استمرار عمله.والحق أن أى معلم للفسلفة لم يغرس فى ذلك الوقت مثل ما غرسه إدوارد كيرد من البذور المثمرة،ولم يثر ما أثاره من الحماسة ولم يلق ما لقيه من الإعجاب والاحترام.

فإذا تأملنا كتاباته،لكان أول ما يلفت أنظارنا فيها هو أن حوالى ٢٠٠٠ صفحة قد كرست لكانت،على حين لا يوجد عن هيجل إلا كتاب صغير شعبى إلى حد ما،وعلة هذه الحقيقة الغريبة هى اقتناعه بأن أهم ما فى هيجل يمكن أن يُفهم أولا،بمزيد من الوضوح،عند كانت.وإن كلمة "فندلبنت Windelband"المشهورة التى قال فيها إن فى فهم كانت تجاوزا له،لتصلح تعبيرا عن اقتناع كيرد هذا،إذا ما أضفنا إليها ان هذا التجاوز ينبغي أن يسير فى اتجاه هيجل.فقد كان يقيس مذهب كانت،فى كل نقطة،بالمعيار الهيجلي،ويتعسف فى تطبيق المقولات الهيجلية عليه،ويبين المواضع التى كان لا يزال ينوء فيها بالاتجهات الفكرية القديمة،تلك التى كان يحمل فيها البذور الخفية للمثالية المطلقة.ولقد كان نقده لكانت موجها أساسا ضد مظاهر الثنائية التى يحفل بها مذهب كانت، وضد التمييز والفضل الذى طالما تكرر لدى كانت،بين عناصر التجربة والفكر،وتلك التجريدات والتحديدات التى هى مميزاته السطحية.ومن جهة أخرى فقد رأى أن ما كان يسعى إليه كانت حقا لم يكن تلك العناصر المفككة والمتقابلات والنقائض التنى لا تُرفع،وإنما هو التوفيق بينهما وتجاوزها فى وحدة فكرية أعلى،رغم أن كانت ذاته كان كلما أوغل فى السعي إلى هذا الهدف الأخير،ازداد ابتعادا عنه وهكذا رأى كيرد أن مأساة المذهب الكانتى إنما تكون فى هذا الصراع الدائم بين هدف كانت الحقيقى وما أنجزه منه بالفعل،بين

هذا السعي إلى الوحدة وذاك التعلق بالثنائية؛ولم يتحقق التحرر من هذا الصراع إلا فى مذهب هيجل الرائع.

وهكذا ننتقل من المثالية النقدية إلى المثالية المطلقة.فتلك الوحدة التى سعي إليها كانت،والتى لم يبلغها إلا نادرا(كما فى الجزء الخاص بالإدراك الذاتى التر نسندنتالى**transcendental apperception**) ليست هى الوحدة المجردة التى توجد من وراء كل الفروق،وإنما هى وحدة لا تعبر عن نفسها إلا فى هذه الفروق ومن خلالها.وبدون تلك الفكرة الرائعة،فكرة الهوية مع الاختلاف،لا يستطيع الفكر أن يتقدم خطوة واحدة نحو الحقيقة الفلسفية.فإذا ما وضعنا الوجود واللاوجود،أو أى متضايفين آخرين،كلا مقابل الآخر،فلن نستطيع أن نقول إنهما مختلفان أو إنهما فى هوية.ولا تكمن حقيقتهما فى اختلافهما ولا فى هويتهما،وإنما فى هويتهما مع اختلافهما.فالاختلاف لا يقل أهمية عن الوحدة،إذ إن الوحدة المطلوبة فى الفلسفة هى وحدة فردية تظل محتفظة بنفسها،ليس فقط على الرغم مما يكمن فيها من اختلاف،بل فى هذا الاختلاف ذاته ومن خلاله،ولا تتجاوز الأضداد والخلافات إلا لتنحل ثانية إلى أضداد وخلافات أعلى،ثم تسترجع ذاتها مرة أخرى على مستوى أعلى من هذا.تلك هى الوحدة العضوية التى يتعين علينا أن نراها معبِّرة عن الكون.وهى المبدأ الروحى الكامن فى كل الأشياء؛أى هى"المطلق".

على أنها ليست هى المطلق منظورا إليه على أنه شيء ثابت،مكتمل تماما،مقفل على ذاته غير قابل لأى تطور،وإنما على أنه عملية حية أو دينامية تكشف عن نفسها بطريقة ديالكتيكية.ونظرا إلى أن كيرد قد أخذ عن هيجل ديالكتيكه ونظرا إليه على أنه النبض الحى لكل وجود وكل فكر،فقد اتخذ موقفا مضادا تماما لموقف جماعة الهيجليين الأحدث منه عهدا،بقيادة برادلي.الذين وجدوا الديالكتيك هو ذلك الجزء من مذهب هيجل الذى لم يكن فى وسعهم

الانتفـاع بـشيء منه،والـذين نظـروا إلـى المطلق،بالتـالى،على أنــه سـكونى Statuic ففكرة"الكون الثابت Clock univesrse" عند برادلـى لم تكن مقبولـة لـدى المثاليـة كمـا فهمهـا كيـرد. مثلمـا أنهـا لـم تكن مقبولـة لـدى البرجماتيـة التـى ذاعت وشاعت قرب نـهاية حياته.ولقد كانت فكرة التجدد الخلاق المستمر للكون مـشتركة بينـه وبـين البرجماتيين؛وكانـت هـذه هـى نفس الفكـرة التـى نـشرها برجسون بطريقته الجذابـة قبل وفـاة كيرد بقليل.وهكذا يتضح لنـا الـسبب الـذى تزايدت من أجله أهمية فكرة النمو أو التطور فى فلسفة كيرد،حتى أصبحت هـى الفكرة الرئيسية فى كتابيه الأخيرين.ولـهذا السبب ذاته لم يسعه إلا أن يبدى شيئا من العطف على فلسفة التطور الواسعة الآفـاق عنـد معاصـره سبنسر،مهما كـان من معارضته للجزء الأكبر منها ولكل الاتجـاه التجريبـي الإنجليزى الـذى كـان سبنـسر آخـر ممثـل هـام لـه.ذلـك لأنــه شـعر بوجـود تقـارب وثيق بـين التـصاعد الـــديالكتيكي للمقـــولات الهيجليـــة وبـــين فكـــرة سبنـــسر فـــى التفاضـــل(أو التنــوع)والتكامـل.وفــى إعــادة التجميــع وإعــادة التنظــيم المــستمر لعناصــر الأشـياء.وفـى وسـعنا أن نلمـح بـسهولة،فى تعريفـه للنمـو **development**. ذلـك المركـب الـذى سـعى إلــى إيجـاده بـين هيجـل وسبنـسر،أو علـى الأصح،صـبغة لسبنسر بصيغة هيجلية:"فالنمو عملية تفاضل(أو تنوع) وتكامل فى آن واحد؛أى أنها عملية يزداد فيها الاختلاف دواما،لأعلى حساب الوحدة،ولكن على نحو من شأنه تعميق الوحدة أيضا"(١)وكذلك قولـه:" إن النمو عملية يصعب وصفها بلغة متسقة منطقيا.ففيها يغلغل الاختلاف والوحدة كل منهما فى الآخر علـى نحو وثيق تماما،غير قابل لأى انفصام"(٢).وكذلك كـان موقفه من كونـت والوضـعية الذى عرضه فى بحث منفصل،كما عرضـه فـى فصل خـاص من كتابـه"تطـور

(١) "تطور الدين"المجلد الأول ص ٥٧٥.

(٢) المرجع نفسه ص ١٧١.

الدين"،يتصف بنوع من العطف والإشفاق.فرغم أنه لم يستطع أن يقبل الوضعية بوصفها نظرة نهائية إلى الأشياء،فقد سلم بأنها خطوة نحو تكوين مثل هذه النظرة،او جزء من الأساس اللازم لها.أما التجريبية الجديدة منها والقديمة،وفلسفة الموقف الطبيعي عند ريد وهاملتن،فلم يقبل شيئا..

ويستطيع المرء أن يجد لدى كيرد عنصرا هيجليا آخر،إلى جانب الديالكتيك وكثرة استخدام تنظيمه الثلاثي للأفكار،هو تفاؤل هيجل الظافر فيما يتعلق بقدرتنا على المعرفة،والجرأة المعرفية للتفكير الذى لا يمكن أن يوضع له حد،والذى يجرؤ حتى على انتزاع قناع الغموض عن"المطلق"ذاته.ففى كل تفلسف له نلمس دائما ثقته المطلقة فى قدرات العقل،وهذه الثقة هى التى ألقت عليه نضارة وحيوية أدت به إلى احتقار روح العجز التي يتصف بها مذهب الشك وروح الاستسلام التي تتصف بها اللاأدرية .كذلك كانت الصوفية،التي تختصر الطريق الموصل إلى المطلق،منفّرة فى نظره.فحيث يضيء نور العقل كل شيء.تتبدد سحب الصوفية المعتمة.

وتتناول كتابات كيرد،فيما عدا استثناءات قليلة،تاريخ الفلسفة. فمنها كتابه الجبار عن كانت(وهو أدق وأشمل وأعمق ما كتب عنه فى الإنجليزية)،وبحثه الصغير القيم عن هيجل؛ونقده البارع لكونت؛وكتاب كبير إلى حد ما عن تطور فكرة الله بين الفلاسفة اليونانيين؛وبضعة مقالات قصيرة عن دانتى،وجوته،وروسو،ووردسورث،جُمعت كلها،بالإضافة إلى مقال عن المذهب الديكارتى[1]،فى "المقالات"(١٨٩٢).ولم يكن أى مقال من هؤلاء مجرد تمرين فى كتابة الأبحاث العلمية،وإنما كان الموضوع يقارن فى كل الأحوال بمذهب هيجل،وكانت كتابته فى هذا الموضوعات تحفل بالروح

---

(١) نشر أولا فى الطبعة التاسعة من "دائرة المعارف البريطانية"المجلد الخامس،١٨٧٦؛وأعيد طبعه فى الطبعة الحادية عشرة.

الهيجلية.أما مؤلفاته الأقرب إلى الصبغة المذهبية فلا تشمل إلا بحثا فى الميتافيزيقيا[1]،ومحاضرات جيفورد التي ألقاها فى موضوع تطور الدين.وتعبر هذه الأخيرة عن فلسفته الدينية،التي ينبغي علينا إيضاح أفكارها الأساسية.

كان كيرد يهدف،كمعظم الهيجليين الأوائل،وكأخيه"جون"بوجه خاص،إلى صبغ الميتافيزيقا الهيجلية بصبغة مذهب الألوهية،واستخدامها فى خدمة الإيمان الديني.ولقد كان بطبيعته عميق التدين،على خلاف الهيجليين المتأخرين مثل برادلى وبوزانكيت وماكتجارت؛وكان يؤمن بأن المسيحية هى أعلى تحقق للوعى الديني.ومع ذلك فقد أبقي نفسه بمعزل عن الاتجاهات المحافظة المتعصبة الضيقة الأفق.واحتفظ،حتى فى الأمور الدينية ذاتها،بحرية التفكير الجديرة بالفيلسوف الحق.ورغم أن فلسفته الدينية مبينة على الأفكار الهيجلية وتعبر عن نفسها من خلالها،فإن فكرة التطور عند سبنسر تلعب فيها دورا كبيرا،بعد صبغها بصبغة هيجلية.وهو يعرف الدين بأنه وعى متفاوت الدرجات،بتلك الوحدة اللامتناهية التي تكمن من وراء كل انقسام للمتناهى،لا سيما انقسامه إلى ذات وموضوع.وهكذا يعرف الله بأنه مبدأ الوحدة فى كل الأشياء،وبأنه كائن واع بذاته متحكم فى ذاته.فهو"المطلق"واللامتناهى،ولكنه مع ذلك ليس علوا لا يُعرف(وهنا يرفض كيرد فكرة"اللامتناهى"عند ماكس مولر،كما يرفض فكرة"اللامعروف"عند سبنسر فى نفس الوقت)،وإنما هو يوجد تماما فى حدود عالم المعرفة المعقولة،ذلك لأن اللامتناهى الذى هو خير ليس مجرد سلب للمتناهى،ولا يتحدد سلبيا فحسب،بوصفه ما يعلو على المتناهى،وإنما هو الشرط الإيجابى للمتناهى،وهو تحققه واكتماله،ومن هنا وجب أن يكون الفكر قادرا على الوصول إليه.ففى الموجود الإلهى وحده تصل الأشياء المتناهية إلى حقيقتها الحقة وتكتسب دلالتها بوصفها عناصر يتكشف

(1) نشر أولا فى الطبعة التاسعة من"دوائرة المعارف البريطانية"المجلد ١٦، ١٨٨٣،وأعيد طبعه فى "المقالات".

بها المبدأ الأعلى ويحقق ذاته فيها.فالدين كالعلم والفلسفة،وإنما هو سعي إلى الكلى الكامن من وراء الجزئي،أو الواحد من وراء الكثرة،غير أن الدين إنما يكون كذلك على مستوى أعلى،والعلم والفسلفة على مستوى أدنى .وعلى ذلك فإن الإنسان،بوصفه كائنا عاقلا،إنما هو كائن دينى.وفى كل وعى عاقل تكون فكرة الله،بوصفه الوحدة النهائية للوجود والمعرفة،ماثلة وفعالة وللإنسان،إلى جانب قدرته على التأمل خارجه فى الإدراك الحسي للعالم المحيط به،وداخله فى معرفته بذاته،قدرة أخرى على النظر إلى أعلى،إلى الموجود الإلهى الذى يوحد العالمين الخارجي والباطن ويتنبئا بوجوده فى كليهما.وما الدين فى أساسه إلا المعقول،وذلك فى أعلى صوره على الأقل،إذ إن الدين الذى ينبثق عن الشعور أو عن الإيمان الأعمى فحسب،لا يكون قد حقق فكرته الكاملة،التي لا تكون ممكنة إلا على مستوى العقل.وما ذلك العقل إلا العقل الهيجلى،الذى يسود هذا المجال مثلما يسوده غيره.فالدين عنده،إذن، هو بهذا الوصف مذهب فى شمول الألوهية **Pantheism**،مهما كان من رغبته فى تجنب هذه النتيجة.أى أن العالم هو الله،والله هو العالم.وليس الله هو القوة العالية التى قالت بها الأديان الوضعية،وليس كائنا خارجا عن العالم أو مغايرا له،ندركه بالإيمان،وإنما هو نقطة القمة فى تأمل نظرى للكون،وأعلى التصورات فى الفلسفة النظرية التأملية.وإن المرء ليفتقد،فى هذا الدين العقلي المحض،الشعور بالعلو وما يلازمه من خشوع،وهو العلو الذى لم يستطع كيرد أن يضفيه على فكرته عن الله،رغم إيمانه الصادق.وهكذا كانت هيجليته أقوى من تجربته ذاتها.

ولقد تحكمت الهيجلية أيضا فى نظريته فى تطور الدين فالصور المتنوعة للحياة الدينية،كما تتكشف فى التاريخ،إنما هى خطوات فى تطور "الفكرة "الدينية،وهى مراحل تمر بها الفكرة فى عملية الصيرورة التى تطرأ عليها عبر الأزمان،وبين الشعوب.وهو يميز بين ثلاث مراحل للوعى الديني-

الموضــوعية والذاتيــة والمطلقــة،وهى تنــاظر المراحــل الــثلاث فــى تطــور الإنـسان،وهو التطـور الـذى تتحكم فـى الإنـسان خلالـه فكرة الموضـوع أولا،ثم فكرة الذات،ثم فكرة الله بوصفه المبدأ الموحد لهذين.وتتمثل هذه المراحل الثلاث منظــورا إليهــا مــن الوجهــة التاريخيــة،فى مــذاهب تعــدد الآلهــة **Polytheism**،وشـمول الألوهيـة**Pantheism**والمـسيحية علـى التـوالى.فعقيـدة المسيح هى التحقق الأعلى للفكرة الدينيـة.وهـى الطـور الـذى يكتمل فيه الـوعى الديني،والمرحلة التى تشتمل فـى ذاتهـا علـى كل المراحـل الأخـرى وتـستوعبها وتتـسامى بهـا ومـن الواضـح أن كيـرد كـان هنـا.كمـا كـان فـى غيـر ذلـك مـن المواضـع،يقتفي أثـر أسـتاذه الألمـانى العظيم،الـذى اتخذ مـن الـدعوة إليـه غايـة وهدفا لحياته.

جون كيرد John Caird
(١٨٢٠-١٨٩٨)

[شـقيق إدوارد كيـرد.كـان قسيـسا فـى الكنيـسة الاسـكتلندية.عـين فـى ١٨٦٢ أسـتاذا للاهـوت فـى جامعـة جلاسـجو،وفى ١٨٧٣ نائبـا لـرئيس الجامعـة ومديرا لها.نـشر الكتـب الآتيـة:"مـدخل إلـى الفلـسفة الدينيـة **An Intro . to the Phil . of Religion**"١٨٨٠؛"واسـبينوزا"١٨٨٨(فـى سلـسلة بلاكـوود للكلاسيكيات الفلسفية)ترجم إلى الألمانية فى ١٨٩٣.

مؤلفــات نــشرت بعــد وفــاتهز"خطــب جامعيــة **University Addresses**١٨٩٨"؛ و"مــواعظ جامعيــة **Univ. Sermons**١٨٩٨"؛و "الفكـرة الرئيـسية للمـسيحية **"Fundamental Idea of Christianity**" محاضرات جيفورد)مع بحث تذكارى بقلم"أ. كيرد،١٨٩٩".

انظــر :"ذكريــات عــن المــدبر كيــرد **Memoir of Principal Caird**تأليـف س. ل. وار **C. L. Warr**،١٩٢٦].

كان جون كيرد،شقيق إدوارد كيرد الذى كان يكبره بكثير،والذى كان لاهوتيا بارزا وواعظا مرموقا،ذاميول هيجلية واضحة ظهرت فى كتابه"مدخل إلى الفلسفة الدينية"،وهو أهم كتاباته الفلسفية.بل إنه قد دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة،وكان له دون نصيب كبير فى تغلغلها فى الدوائر اللاهوتية بإسكتلنده.ولقد كان كأخيه خطيبا وكاتبا لامعا،وكانت له مقدرة تفوق مقدرة أخيه ذاتها فى تحرير أفكار هيجل من الأغلال التى قيدها بها هيجل،وإضفاء تعبيرات شعبية غير متخصصة عليها.كذلك كان الشقيقان متشابهين فى مذهبهما.فقد التزمت الفلسفة الدينية عند جون حدود الهيجلية بدقة.وكانت فلسفته هذه تُؤثر المخاطرة الفكرية التأملية على عزوف مذهب اللاأدرية عن الحكم عند هاملتن ومانسل وسبنسر؛كما أعلن فى فسلفته معارضته للمحاولة التى قام بها التجريبيون لتعريف الدين من خلال أولى مراحله وأدناها فأكد أن قيمة أى دين لا تقاس إلا بأعلى فكرة تحقق فيها.وهذه "الفكرة" سابقة على جميع الصور التى تبدت فيها الحياة الدينية،وهى تكون أساسا لها كلها،بحيث لا يمكن فهم تاريخ الدين إلا فى ضوئها.أما تلك العناصر الذاتية اللاعقلية- من خوف وأمل وعاطفة وخرافة- التى رأى التجريبيون أنها هى العناصر الأساسية للدين، فإن قيمتها أقل بكثير من العنصر العقلي،مهما كان لها من أهمية تاريخية أو غيرها.فالقوة الدينية على التخصيص إنما هى العقل،ومن الواجب أن يتحدد طابع الدين وماهيته،لا بعمق الشعور،وإنما بالمعرفة والبصيرة النفاذة.وهنا تتخذ المعقولية عند جون كيرد طابعا أصرع مما كان لها عند أخيه.

وهو يرفض فكرة الإله الخارج عن العالم،أو الإله الذى خلق العالم ومازال يحكمه من خارجه.وإنما الله هو أعمق ماهية للعالم،تلك الماهية التى تشتمل على جميع الأشياء المتناهية وتتغلغل فيها بوصفها روحها المطلقة.فالإنسان هو كائن متناه ومشارك فى حياة الله فى آن واحد،ومن ثم فهو

مواطن فى عالمين،الروحى والطبيعي.من هنا كانت طبيعته تتسم بذلك القلق والشقاق الدائم الذى لانجد له فى عالم الحيوان نظيرا.هذا الانفصام الذى تتصف به الطبيعة البشرية قد يجد له دواء مؤقتا فى الحياة الأخلاقية،غير أن هذا ليس دواء نهائيا،إذ إننا لا نصل فى الحياة الأخلاقية إلى بداية ذلك الزوال للذات الفردية،وذلك التوحيد بين حياتنا وبين ذلك المجال الدائم الاتساع،مجال الحياة الروحية التى تتجاوزها،وهما أمران لا يتحققان بأكمل صورة إلا فى الدين.فالدين هو المجال الذى يختفى فيه نهائيا التعارض بين الطبيعي والروحي،بين الفعلى والمثالي،والذى لا يعود فيه المثل الأعلى اللامتناهى غاية لا تتحقق،وإنما يصبح شيئا متحققاً بالفعل.وهكذا فإن كل تفكير دينى عند كيرد إنما يهدف إلى التوفيق والتوحيد بين الإيمان والمعرفة،بين الدين والفلسفة،وأهم من ذلك كله،إلى زيادة كمال عقيدة المسيح بالهيجلية؛أما الفروق العميقة بين هذين،فهو يدعها جانبا دون أن يعيرها انتباها.

أما جون واطسون **John Watson**(ولد فى ١٨٤٧) [1]أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى جامعة"كوينز"،بولاية كنجستن(فى كندا)،فقد كان تلميذا للأخوين كيرد،وكان اسكتلنديا مثلهما.وقد اقتصرت معظم كتاباته- وهى عديدة،نشرت كلها فى جلاسجو- على عرض الموقف المثالي والتوسع فيه،والتعريف بأبرز ممثليه الألمان .أما مؤلفاته المذهبية(وهى "المسيحية والمثالية **Christianity & Indealism**١٨٩٦؛و"الأساس الفلسفى للدين **The Philosophic Basis of Religion**"،١٩٠٧؛و"تفسير التجربة الدينية **The Interpretation of Religions Experience**"،١٩١٢،فى مجلدين،وهذا الأخير نشر لمحاضرات جيفورد)،فتتعلق فى المحل الأول بفلسفة الدين،التى يقف فيها- كما فى سائر المجالات- موقفا أقرب إلى الأخوين كيرد منه إلى أى مصدر آخر.

---

(1) وتوفى عام ١٩٣٩. [المترجم]

وليام والاس William Wallace

(١٨٤٤-١٨٩٧)

[تعلم فى سانت أندروز وكلية باليول بأكسفورد؛ وأصبح زميلا فى كلية مرتون Mertonبأكسفورد سنة ١٨٦٧؛ وخلف جرين فى كرسي الفلسفة الأخلاقية بأكسفورد من ١٨٨٢ إلى ١٨٩٧.مؤلفاته:"منطق هيجل The Logic of Hegel" وهو مترجم من"دائرة معارف العلوم الفلسفية "لهيجل، ١٨٧٤(الطبعة الثانية فى مجلدين، ١٨٩٢-١٨٩٤)؛ والمذهب الأبيقورى Epicureanism"، ١٨٨٠؛و"كانت"، ١٨٨٢ (سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية)؛ (حياة شوبنهور Life of Schopenhauer" ١٨٩٠؛"فلسفته العقل عند هيجل Hegel's Phil. Of Mind" مترجم من(دائرة معارف العلوم الفلسفية)،مع خمس مقالات تصديرية، ١٨٩٤.

مؤلفات نشرت بعد وفاته:"محاضرات ومقالات فى اللاهوت الطبيعي والأخلاق Lectures & Essays on Natural Theology & Ethics"،نشره ١٠ .كيرد مع مقدمة فيها ترجمة لحياة ولاس،١٨٩٨]

كان ولاس،وهو اسكتلندى بدوره،ينتمى إلى الجل الأول من تلاميذ هيجل الذين تجمعوا فى العقد السابع من القرن الماضى حول جويت وجرين وإدوارد كيرد.وقد تحكم هؤلاء الأساتذة إلى حد بعيد فى تعليمه الفلسفي.وساعدوا على تحديد اتجاه تفكيره المتأخر ومحتواه.ولقد كان ولاس من أول وأقدر مترجمى هيجل ومفسريه،وساهم فى محاضراته وكتاباته معا بدور بارز فى تفسير المثالية الألمانية.ولقد بدأت عملية إتاحة مؤلفات هيجل الرئيسية للطلاب الإنجليز فى ترجمات موثوق بها وهى العملية التى لم تبدأ إلا أخيرا

بترجمة لكتاب"المنطق الأكبر"[1]،بدأت هذه العملية بترجمة لكتاب"المنطق" الأصغر،وأعقبه،بعد فترة طويلة،كتاب"فلسفة العقل"(الجزآن الأول والثالث من دائرة المعارف"لهيجل)ولقد لقى كتاباه عن كانت وشو بنهور إقبالا واسعا، ونقل أفكار هذين المفكرين إلى عدد كبير من القراء.وكان ولاس يتمتع بقدرة نادرة على تخليص الحجج الفلسفية من اللغة المحيِّرة المغرورة التي يعبر بها المتخصصون عنها،وعلى إعادة التعبير عنها بأسلوب أدبى سلس مشرق.ورغم أنه كان من أخلص تلاميذ هيجل،فإنه لم يكن يُحجم أبدا عن تغيير نصه ليزيد المعنى وضوحا.ومن الجائز أن أحداً لم يقم بمثل المجهود الذى قام به ولاس فى تذليل صعوبة دراسة هيجل فى إنجلترا.فقد خلع على هيجل ثوما جديدا،جعله أقرب إلى النفوس والعقول فى بلد يكره اللغة الثقيلة الغامضة التجريدية ولا يثق بها.

ولكن رغم أنه كان على وجه العموم يسير فى أعقاب هيجل،فقد كان أكثر استقلالا من أن يرتاح إلى مذهب محكم الإغلاق.ولقد كان يفتقر إلى ذلك الحافز التأملى الذى اكتسبه كثير من الهيجليين الإنجليز من هيجل ذاته،وكان يؤثر دراسة فكرة واحدة وإيضاحها بالنظر إليها من زوايا عديدة،على جمع عدد من الأفكار فى مذهب واحد.ويظهر ذلك بوضوح فى تفسيره لهيجل،الذى يتخذ شكل أبحاث لمشكلات خاصة،تُقَلب وتُختبر من جميع أوجهها،وهى أبحاث تتصف بالحيوية والدقة الشديدة،ولكن الكثير منها كان جزئيا غير مترابط،فيؤدى ذلك إلى عدم إظهار وحدة تفكير هيجل وإحكامه بما فيه الكفاية،ولكن،على الرغم من استقلال ولاس وعزوفه عن وضع تعاليم ثابتة،واعترافه بإمكان وجود طرق متعددة توصل إلى المثالية،فإن إيمانه بحقيقة

---

(1) "علم المنطق عند هيجل Hegel's Science of Logic"ترجمة جونستون وستروذرس Johnston& Struthers، فى مجلدين ، ١٩٢٩.

النظـرة المثاليـة كـان راسـخا عميقـا.وكـان يـرى أن ضـيق الفلـسفة الإنجليزيـة المنطوية على ذاتها لا يمكن التغلب عليه"بالأيديولوجيات"الفرنسية،أو بأفكار عصر التنـوير الـسطحية،وإنما بـذلك الـدواء الأقـوى الـذى تقدمـه المثاليـة فـى الـصورة التـي بلغتهـا فـى ألمانيـا."فالمثـل الـذى ضـربه لنـا الألمـان قد نجح فـى توسيع أفكارنا عن الفلسفة وتعميقها:أى فى جعلنا ننظر بمزيد من التقدير إلى وظيفتها،وندرك أنها فى أساسها علم،وأنها علم الحقيقة العليا"[1]

ولا يتـصف أى كتـاب ممـا نـشره هـو ذاتـه بالـصفة المذهبيـة.وهكـذا لا نستطيع أن نعرف ما كان يقول به هو ذاته من تعاليم إلا من خلال محاضراته ومقالاتـه التـي نـشرت بعـد وفاتـه،والتى تتنـاول الفلـسفة الأخلاقيـة والـسياسية والدينيـة قبل كل شـىء.ولقد كانت فكرتـه الرئيسية،فى المجـال الأول من هذه المجـالات الثلاثـة،هى التعـاون الاجتمـاعى.أمـا فـى المجـال الثـانى فكـان يفضل ديمقراطية حرة،مع ميول اشتراكية واضحة،وكانت الدولة فى نظره هى التنظيم الأعلى الذى يوحد كل الأشكال الأدنى للتجمع الاجتماعى ويشتمل عليها.أما فى فلسفة الدين فقد كـان قريبـا كل القرب مـن الأخـوين كيـرد،ولا سيما من تفسير جـون كيـرد النظـرى التـأملى للمـسيحية.فقـد كـان التجسد،الذى لـم يعده واقعـة تاريخية منفردة،وإنما رآه حقيقة أزلية،يعنى بالنسبة إليه التجلى المنظور لكمون الله فى الإنسان،وللروحى فى المادى،والأزلى فى الزمانى.فالإنسان ليس مجرد نـاتج للطبيعـة،كما يقـول المـاديون،ولا مجـرد ابـن الـسماء،كما يقـول الأفلاطونيون،وإنما هو نتاج مشترك لعوامل طبيعيـة وروحيـة.غير أن الطبيعـة والـروح همـا حقيقـة واحـدة منظـورا إليهـا تـارة مـن الظـاهر وتـارة مـن البـاطن. فالألوهية التي توجد فى الإنسان بـالقوة وتحيـا فيه،وترفعه فوق مستوى النظـام

---

(1) "مقدمة لدراسة فلسفة هيجل Prolegomena to the study of Hegel's Phil"الطبعة الثانية،ص ١٣ من المقدمة.

الطبيعي الذى هو جزء منه،وتُكسبه سيطرة عليه وتحررا منه.وهكذا تسفر المثالية عند والاس،كما هى الحال عند معظم الهيجليين الأوائل،عن مذهب فى الألوهية،وتبدو دعامة للدين وأداة له.

ديفيد جورج ريتشىDavid George Ritchie

(١٨٣٥-١٩٠٣)

[تعلم فى إدنبرة وكلية باليول فى أكسفورد.وأصبح فى ١٨٧٨ زميلا فى كلية"يسوع **Jesus**"،ثم مدرسا فى باليول بأكسفورد من ١٨٨٢ إلى ١٨٨٦.وفى المدة من ١٨٩٤ إلى ١٩٠٣ أصبح أستاذا للمنطق والميتافيزيقا فى سانت أندروز.مؤلفاته:"معقولية التاريخ **The Rationality of History**"فى مقالات فى النقد الفلسفي **Essays in Philosophical Criticism**"نشره أ. سث **A,Seth** ور. ب هولدين **R. B. Haldane**،١٨٨٣،"الداروينية والسياسية **Darwinism &Politic**، ١٨٨٩؛"مبادئ تدخل الدولة **Principles of State Interference**"،١٨٩١؛"دارون وهيجل ،مع دراسات فلسفية أخرى **Darwin& Hegel, With Other Philosophical Studies**، ١٨٩٣،الحقوق الطبيعية **Natural Rights**،١٨٩٥؛" دراسات فى الأخلاق السياسية والاجتماعية **Studies in Political & Social Ethics**"١٩٠٢؛"أفلاطون"١٩٠٢

وقد نشر له"ر. لاتا **R. Latta**"بعد وفاته،كتاب "دراسات فلسفية **Philosophical Studies**"مع بحث تذكارى، ١٩٠٥].

كان ريتشي من أولئك الذين كانوا يدينون بتحولهم للمثالية إلى اتصالهم الشخصى بجرين.ولقد تلقى أول تعليم فلسفى له على يد فريزر وكالدروود فى إدنبره،غير أن تفكيره لم يتخذ وجهته النهائية حتى دخل جو الحياة العقلية فى أكسفورد فى أواسط العقد الثامن.فى ذلك الوقت كان أرنولد توينبى(١٨٥٢-

١٨٨٣،الاقتصادى والمصلح يعمل بنشاط هناك،وكان إيمانه المتحمس بالاشتراكية،الذى لم يعبر عنه فى قاعة المحاضرات فحسب،بل فى خدمات متفانية قدمها خارج الجامعة - كان هذا الإيمان يقدم للجيل الجديد من طلاب الجامعة والدراسات العليا مثلا رائعا للشعور بالمسئولية الاجتماعية.وهكذا فإن ريتشي،الذى كان فى اتجاهه العام ومثله العليا قريبا من ذهن توينبي وجرين قد نضج فى صحبتهما،وبفضلهما قبل غيرهما،واتخذ وجهة سارت به فى اتجاه البحث العلمى،كالفلسفة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية،التى كرس لها كل كتاباته تقريبا.لقد كان هدفه الأول هو إيضاح هذه الميادين وتنظيمها عن طريق مقولات المثالية الجديدة ومبادئها.وليس معنى ذلك أنه تجاهل مشكلة إيجاد أساس نظرى لها:فقد كان فى هذا الصدد أشد تمسكا بالهيجلية من جرين.ذلك لأنه تلقى من هذا الأخير الحافز الذى دفعه فى اتجاه المثالية بوجه عام،أما فيما يتعلق بالمضمون الخاص لمثاليته،فقد كان يرجع فى معظم الأحيان إلى هيجل نفسه مباشرة.وهذا واضح حتى فى أول مؤلفاته،الذى تناول فيه مشكلة"معقولية التاريخ"،أو إمكان قيام فلسفه للتاريخ- وهى مشكلة نادرا ما خاضها الإنجليز- وناقش جميع أطرافها من وجهة نظر هيجلية،هذا على الرغم من أنه لم يتوسع فى هذا البحث إطلاقا فيما بعد.كذلك حرص على أن يوضح،بطريقة فلسفية العلاقة بين الأصل والقيمة،وبين المنهجين التاريخي والمنطقي،وأوضح مرارا أن مسائل الواقع ينبغي ان تظل دائما منفصلة عن مسائل القيمة،إذ إن تفسير واقعة على أساس أصلها هو أمر لا صلة له بقيمتها:وكان يري أن لهذا المبدأ أهمية عظمى فى كل تفكير عن الأخلاق والدين والمجتمع والدولة،ولكنه طبقه بوجه خاص فى نقده للمذهب التطورى:فالتطوريون،الذين يقصرون اهتمامهم على بحث أصل الشيء،والتتابع الزمنى لأحواله،عاجزون تقريبا عن إدراك مغزاه.

أما فى آرائه فى المنطق ونظرية المعرفة والأنتولوجيا فقد كان أقرب إلى المذهب المطلق منه إلى مذهب الكثرة الذى تتصف به المثالية الشخصية،واتفق إلى حد بعيد مع آراء برادلى فى الواحد والكثير،والفردى والكلى،والمظهر والواقع،ودرجات الواقع،وما إلى ذلك.وفى نظريته فى الدولة،عارض المذهب الفردى الشائع فى المدرسة الإنجليزية القومية.فالدولة فى نظره كل عضوى، له حق العلو على المجتمع والأفراد،والتدخل على نطاق واسع فى شئون الآخرين.وعلى الرغم من أنه كان يؤيد قيام شكل ديمقراطي للحكومة،فإنه لم يكن غافلا عن نقط الضعف فى المذهب البرلمانى الليبرالى،ومبدأ الاقتراع العام،وطلب باختيار السياسيين المسئولين عن طريق معيار أرستقراطى هو النزاهة والمقدرة أما فى بقية التفاصيل فقد كان يشارك جرين ميله الواضح إلى الاشتراكية،وإن لم يكن قد بناها بالطبع على أية أخلاق للمنفعة،وإنما على مبدأ قيمة الإنسان الأخلاقية،واستمدها من المبدأ المثالي القائل بالذات الاجتماعية،ومسئولية هذه الذات تجاه الجماعة.ولم تكن رسالته هى الرفاهة والسعادة،وإنما التوازن الاجتماعى والفاعلية الاجتماعية.

ولما كان تفكير ريتشي يتحرك تقريبا،كما هو واضح،نطاق المشكلات والحلول المعروفة المميزة للهيجلية الإنجليزية،فربما كان العرض السريع السابق كافيا.غير أن هناك مسألة أخرى ينبغي ملاحظتها،إذ إنها تدل على خروجه على النمط المألوف؛ذلك لأن المدرسة المثالية قد هاجمت الداروينية،والمذاهب المبنية عليها،بقوة منذ البداية،وقد أعطى كتاب سترلنج عن هيجل إشارة الهجوم،وكان كثير ممن تبعوه يعدون قهر الداروينية واجبهم الخاص إزاء عصرهم وبلدهم.أما بحث ريتشي عن "دارون وهيجل"[1]،الذى

---

[1] طبع أولا فى"إعمال الجمعية الأرسطالية.Proceedning of the Aris totelian Society"المجلد الأول ،١٨٩١،وأعيد طبعه فى ١٨٩٣ فى كتابه الذى يحمل نفس العنوان.

جمع فيه بين هذين الخصمين معا،فقد أحدث ضجة هائلة فى الأوساط الفلسفية.ومن الطبيعي أن المحاولة الجرئية التي بذلها لإظهار وجود علاقة باطنة بين فكرة التطور البيولوجية وفكرة التطور الهيجلية،وبالتالى لإدماج الداروينية فى المذهب المثالي- هذه المحاولة كان مقضيا عليها بالإخفاق منذ البداية.أما المشكلة الخاصة التي تعرض لها ريتشي فكانت مشكلة الانتقاء الطبيعي،التي حاول أن يربطها بنظرية معقولية الواقع عند هيجل.فبقاء الأصلح يعنى أن ماله قيمة معينة،أى قدر معين من المعقولية هو وحده الفعلى أو الحقيقي،وزوال الأضعف يناظر العلو على العامل السلبى فى الديالكتيك الهيجلي.ولا جدال فى أن محاولة ريتشى بعث الانسجام بين أكبر قوتين عقليتين فى القرن الماضى قد انحرفت كثيرا عن الطريق السديد.غير أن اهتمامه بدارون قد جعل له مع ذلك بصيرة صادقة فى نقطة واحدة: فقد رأى أن تطبيق المقولات البيولوجية على الحياة الاجتماعية للإنسان لا يمكن أن يتحقق دون بحث نقدى فى العلاقات المحددة التي تسرى على المجال الجديد.فمهما كان من فائدة أو أهمية تطبيق مبدأ الانتقاء فإن من واجبنا أن نتذكر أن المجتمع البشري لا ينطوى على مجرد صراع من أجل الوجود،كذلك الذى نراه فى عالم الحيوان،وإنما على صراع مخالف تماما،له ظروف أكثر تعقيدا بكثير.فنظير المبدأ البيولوجى فى المجال البشري هو المنافسة الصناعية والتجارية،والتنظيم التكنولوجى لأحوال المعيشة،والظروف الاجتماعية والتعليم وما إلى ذلك.والتطور الاجتماعى يرتكز على التعاون،لا على سحق الأقوى للأضعف.وبانتهاج ريتشى لهذه الطريقة فى التفكير،ارتفع فوق مستوى مذهب التطور الطبيعي إلى ما أسماه بمذهب التطور المثالى،وبهذا الاتجاه العام ساهم فى التفكير اللاحق بدور أنجح كثيرا من الدور الذى ساهمت به محاولته

الخاصة لتوسيع نطاق المثالية عن طريق إيجاد تلك الرابطة غير الطبيعية بين الأفكار الهيجلية والداروينية.

السير هنرى جونس Sir Henry Jones

(١٨٥٢-١٩٢٢)

[تعلم فى ويلز وفى جامعة جلاسجو على أ.كيرد.عين فى ١٨٨٣محاضرا فى الفلسفة فى أبرستويث Aberystuyth:وفى ١٨٨٤ أصبح أستاذا للفلسفة فى بانجورBangor؛ وفى ١٨٩١ أصبح أستاذا للمنطق واللغة الإنجليزية فى سانت أندروز؛وخلف أ. كيرد فى كرسي الفلسفة الأخلاقية بجامعة جلاسجو فى ١٨٩٤.

مؤلفاته :"الكائن العضوى الاجتماعي The Social Organism"،فى "مقالات فى النقد الفلسفي"،نشره أ.سث ور.ب. هولدين،١٨٨٣؛ "براوننج بوصفه معلما فلسفيا و دينيا Browning as a Philosophical & Religions Teacher"،١٨٩١؛"عرض نقدى لفلسفة لوتسه Acritical Account of the phil. Of Lotze"،١٨٩٥؛"المثالية بوصفها عقيدة عملية Idealism as a Practical Creed"،١٩٠٩؛"الإيمان العملى لمصلح اجتماعى The Working Faith of a Social Reformer" ١٩١٠؛"السلطات الاجتماعية Social Power"،١٩١٣؛"مبادئ المواطنة The Principles Citizenship"؛"حياة أ . كيرد. وفلسفته The Life & Phil of E. Caird"(بالاشتراك مع ج. هـ . مويرهيد)،١٩٢١؛ "إيمان يتساءل A Faith that Enquires"(محاضرات جيفورد) ١٩٢٢

انظر ذكريات قديمة Old Memories"(ترجمة ذاتية لحياته)، ١٩٢٢."حياة السير هنرى جونس ورسائله Life& Letters of Sir Henry

Jones"تأليف هذرنجتن H . J . W.Hetherington، ١٩٢٤،ذكريات عن هنرى جونس،مقال كتبه ج.هـ .مويرهيد"فى"أعمال الأكاديمية البريطانية Proceedings of the Britich Academy"،المجلد العاشر؛"قاموس السير القومية Dict. Of National Biography"، ١٩٢٢-١٩٣٠].

كانت فلسفة جونس،بقدر ما كان لها من مضمون محدد،مثالية هيجلية بالصورة التى أضفاها عليها كيرد.فمنذ اللحظة التى طلب فيها العلم على أستاذه العظيم،وهو طالب شاب وافد إلى جلاسجو من ويلز،اعتنق مذهب الحركة الجديدة وكرس نفسه لها بكل ما في طبيعته المتحمسة من قوة.وظل طيلة حياته تلميذا مخلصا لكيرد،الذى كان يدين له بكل شىء تقريبا.ولقد كان يدرك أنه ليس مفكرا أصيلا،لذلك عد ونفسه راعيا وحارسا لكنز ثمين،هو النظرة المثالية إلى كل الأشياء،التى أخذ على عاتقه أن يذيعها بين أكبر عدد ممكن من الأذهان ويبثها فيهم.فالمثالية كانت هى اليقين الفلسفى الوحيد،الذى يتعين حفظه مصونا على الرغم من أن أسسها يمكن أن تُوسّع ومضمونها يمكن أن يطبق بنجاح فى ميادين متزايدة للنشاط الإنسانى.وكان تحقيق هذا التوسيع والتطبيق هو المهمة التى كرس لها جونس جهده،وهى مهمة حققها على أفضل وجه فى الفلسفة الدينية والاجتماعية والسياسية.

وربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفانى والإخلاص الجرئ والحماسة الأصيلة التى دعا بها إليها جونس.فقد كان أقل اهتماما بالبرهان منه بالدفاع البليغ والإقناع الحى،إذ إن كل فلسفة هى فى نظره موقف من الحياة وقوة روحية أكثر منها مذهب من التعاليم النظرية. وهكذا فإن جونس قد استوعب،بحرارة التجربة الشخصية المباشرة،ماشيده كيرد وكسبه عن طريق التفكير المضنى الدقيق.فحوّله من بحث إلى إيمان.ومن مذهب إلى شعور،بل حوّله فى أحيان غير قليلة إلى حماسة خيالية أو نوع من الوجد الصوفى.فالمثالية

كانت فى نظره جزءا من حياة عملية،واعتناقا لإيمان،وعقيدة،وشيئا عاشه وآمن به وأعلن أنه هو الأمر الوحيد اللازم.وبالاختصار فقد أصبحت الهيجلية عاطفية عند جونس. وهو نبيُّها وحواريها.وقد حملها كأنه رسول إلى أقصى حدود الإمبراطورية عندما دُعى فى ١٩٠٨ إلى إلقاء محاضرات فى جامعة سيدنى عن"المثالية بوصفها عقيدة عملية"وهى مناسبة فيها بعض الشبه من محاضرة هيجل الافتتاحية المشهورة فى هيدلبرج سنة ١٨١٦.

وإذن فلم يكن من المستغرب أن يبحث جونس عن المحتوى المميز للفلسفة المثالية خارج المؤلفات الفلسفية المتخصصة،وأن يجده فى ذلك الطابع الأخلاقي الذى تتسم به أوجه النشاط العملية للإنسان،وفى اعتناق عقيدة(ولا سيما العقيدة المسيحية).وقبل ذلك كله،فى عامل دائم خلاق هو الأعمال الأدبية العظيمة.فالشعراء يعبرون بصورة جميلة عما يصوغه الفلاسفة بلغة التصورات المجردة.ومن ثم فإن جونس قد اقتبس من كبار فنانى الأدب كثيرا من العناصر التى تؤيد مذهبه وتدعمه:فعنده أن لسنج وجوته،ووردسورث وبروننج، قد أعلنوا على طريقتهم الخاصة تلك النظرة إلى العالم التى عبرت عنها فلسفة كانت وفشته وهيجل وأتباعهم من الإنجليز بطريقة التصورات.ولقد رأى فى شعر بروننج بوجه خاص تعبيرا رفيعا عن الشعور والمقصد المثالى،ووصفه،فى كتاب رائع خصصه كله له،بأنه"معلم فلسفي ودينى أصيل".ولهذه الأسباب ذاتها أحس بتقارب وثيق مع كارليل،الذى وجدت طبيعته التنبؤية وبلاغته الدافقة تجسدا جديدا لها فى شخص جونس.

ولسنا هنا بحاجة إلى الدخول فى تفاصيل مضمون تعاليمه الفلسفية، إذ إنها لم تكد تتجاوز تعاليم الهيجليين الأوائل الذين عرضنا لهم من قبل.فنحن نصادف لديه مرة أخرى جميع العناصر المألوفة فى المذهب بعد إعادة صياغتها بطريقة بارعة- كتضايف الفكر والوجود،المثالى والواقعى،والروحى

والطبيعي،والجمع بين الأضداد فى وحدة"الكل" العليا الشاملة لكل شيء،والتركيب الروحى للكون،والحملة على كل أنواع الثنائية بوصفها تجريدات باطلة،واستبعاد العرضى واللامعقول،وفكرة النسق المترابط،والمطلق بكل صفاته ووظائفه المألوفة، وكمون الله فى الطبيعة والإنسان،والتوحيد بينه وبين المطلق،وتشخيص الله،وتحقق الأخلاق فى الدين.والتفاؤل الميتافيزيقي الساذج،وما إلى ذلك.

ولم يبق علينا إلا ان نلاحظ أن الفارق بين الاتجاهات المتقدمة والاتجاهات المتأخرة فى المدرسة الهيجلية ازداد وضوحا وشدة عند جونس فقد أحس مراراً وتكرارا بأنه مضطر إلى فقد تشويهات برادلى وبوزانكيت وتزييفهم للهيجلية فى صورتها الأصلية.وقد حرص مراراً على إيجاد تمييز قاطع بين موقفه وبين موقف بوزانكيت بوجه خاص.وكانت نقطة الخلاف الرئيسية هى التقابل بين الواحدية والثنائية صحيح أن الموقف الذى اتخذه برادلى وبوزانكيت يمكن قطعا أن يوصف بأنه واحدى بمعنى ما، ولكنه بدا موقفا ثنائيا واضحا من وجهة نظر أولئك الذين يمضون،مثل كيرد وجونس،فى اتجاه الوحدة إلى حد استخلاص أبعد نتائجها.لذلك عكف جونس على تصيد مظاهر الثنائية عند برادلى،وعند بوزانكيت على نحو أوضح:وهى ثنائية المظهر والحقيقة،والمتناهى واللامتناهى،والنسبي والمطلق،والأهم من ذلك كله تلك الثنائية التى تفصم الطبيعة البشرية إلى شقين متغايرين.فجونس كان يري أن الإنسان ليس بحاجة إلى الخروج عن ذاته ليبلغ المثل الأعلى،ولا يتعين عليه أن يغير ذاته بالاندماج فى المطلق،إذ إن ذاته ستضيع تماما عندئذ.وإنما الواجب عليه،بالأحرى،أن يصبح ذاته،ويحقق الإمكانيات الكامنة فيه،وعندئذ يكون قد وصل إلى اللامتناهى بحق،بل يغدو"هو" المتناهى فى عملية صيرورته.

وهكذا استعاض جونس عن العلو على الذات عند بوزانكيت بتحقيق الذات وبعث الكمال فيها.كذلك كان يرى أن المطلق ليس حالة تسكن فيها كل حركة.وتستقر في ذاتها مباركة إلى الأبد،وإنما هو عملية دينامية أزلية التقدم،يكون الزمان فيها عاملا حقيقيا،لا مجرد مظهر. وهنا نلمس التضاد بين نزوع جونس إلى الفاعلية والبرجماتية،وهو نزوع يذكرنا كثيرا بنظيره عند فشته،وبين الموقف الأقرب إلى التأمل والسكينة عند القائلين بالمثالية المطلقة.

وهناك نقطة اختلاف أخرى.فجونس قد اعتقد أنه قد اكتشف أعراض مرض خطير في نظرية المعرفة التي قال بها برادلي وآخرون،إذ إن في هذه النظرية نزعة ذاتية تكاد تقرب من مذهب"الذات الوحيدة"،وهي تستتبع النظر إلى الواقع على أنه هزيل او متلاش تماما،وهكذا آلى على نفسه أن يحاربها، ولما كان يرى أن لوتسه،الذي كان تأثيره في الفكر الإنجليزي هائلا، مسئول عن ظهور هذا المرض،فقد كرس لنقد نظرية لوتسه مؤلفا خاصا،هو واحد من أفضل كتاباته.فهو يرى أن المشكلة الرئيسية في نظرية المعرفة لا تجد حلا مرضيا في الذاتية ولا في الموضوعية . فالذهن ليس مستقلاً عن الموضوعات، ولا الموضوعات مستقلة عن الذهن؛وما نصادفه في المعرفة إنما هو حركة عالم موضوعي حقيقي في وسيط هو الفكر.وبدلا من أن نتصور المعرفة على أنها محاولة لاقتناص الواقع في شبكة من التمثلات والتصورات،علينا أن نتصور الواقع على أنه مبدأ فعال يكشف عن ذاته لنا في عملية التفكير.فليس ثمة حاجة إلى جلب الذات والموضوع،والفكر والواقع،سويا.و إنما هما مقترنان منذ البداية،بوصفهما القطبين اللذين يقع بينهما ما نسميه بعالمنا. فالمثالي والواقعي ليسا عالمين منفصلين،وإنما هما عنصران لا ينفصلان داخل كون واحد.وهكذا يسود مفهوم الواحدية تفكير جونس.

جون هنرى مويرهيد John Henry Muirhead

(ولد فى ١٨٥٥)[1]

(تعلم فى جلاسجو وكلية باليول بأكسفورد.وشغل عدة مناسب جامعية،ثم عين أستاذا للفلسفة والاقتصاد السياسي فى برمنجهام،من ١٨٩٧ إلى ١٩٢١(تاريخ اعتزاله الخدمة).

مؤلفاته:" أركان الأخلاق The Elements of Ethics"١٨٩٢(الطبعة الرابعة.١٩٣٢)؛"فصول من"الأخلاق "عند أرسطو Chapters from Aristotle's Ethics"،١٩٠٠؛" الفلسفة والحياة ومقالات أخرى Phil.& Life and other Essays"١٩٠٢؛"خدمة الدولة The Service of the state"١٩٠٨؛"الفلسفة الألمانية فى صلتها بالحرب German Phil. In Relation to the war"١٩١٥؛"الغاية الاجتماعية Social Purpose"(بالاشتراك مع هذرنجتن H.J. W.Hetherington)١٩١٨؛"حياة إدوارد كيرد وفلسفته The Life& Phil. of E. Caird"(بالاشتراك مع السير هنرى جونس)،١٩٢١؛"الماضي والحاضر فى"الفسلفة المعاصرة Past& Present in Contemporary Phil"،مقال فى الفلسفة الإنجليزية المعاصرة Cont. British Phil"المجموعة الأولى،١٩٢٤(وقد أشرف مويرهيد على هذه المجموعة،كذلك على المجموعة الثانية)؛"فائدة الفلسفة The Use of Phil"،١٩٢٨؛"كولردج فيلسوفا

---

[1] توفى فى ١٩٤٠ (المترجم) .

"Coleridge as Philosopher"١٩٣٠؛"التـراث الأفلاطـونى فـى الفلـسفة الأنجلوسكسونية The Platonic Tradition in Anglo . Saxon Phil."،١٩٣١؛"القاعدة والغايـة فـى الأخـلاق Rule & End in Morals"،١٩٣٢؛"برنـارد بوزانكيت وأصـدقاؤه Bernard Bosanquet & his Friends"،١٩٣٥.

ترجع الأصول الفلسفية لموير هيد إلـى جيل الهيجليين الأقدم عهدا.وقد تلقي تعليمه فى مركزى الحركة،وهما جلاسجو وكليـة بـاليول بأكسفورد.ودرس علـى كيـرد وجـرين علـى التوالى،فطبـع هـذان تفكيـره بالطـابع الخـاص المميـز له.وحددا الاتجاه الذى سار فيه فيما بعد.ولقد أخذ عن كيرد الهيجلية فى الصورة التى اصطبغت بها تحت تأثير الهيجليين الإنـجليز الأصليين فى العقد الثامن؛ أما جرين فإليه يرجـع اهتمامـه بتطبيقهـا علـى مـشكلة الحيـاة العاديـة.وتتنـاول معظـم مؤلفاته المذهبية مشكلات الأخلاق والحياة الاجتماعية والسياسية،بينما لم يعـالج الفروع النظرية البحته للفلسفة إلا لماما،وحتى فـى هذه الحالـة كـان بحثـه متجهـا إلـى علاقتهـا بـالفروع العمليـة أكثـر ممـا كـان مبعثـه أى اهتمـام بهـا لذاتهـا.وفيمـا يتعلق بالأسس النظرية لتفكيره،فقد كان على اتفـاق يكـاد يكـون كـاملا مـع فلسفة أستاذه كيرد التى حاول بالفعل أن يوسعها،لا أن يغيرها.

ولكن على الرغم من أن موير هيد لم يحـاول أن يـدخل اى عنـصر جديـد بحق على المثالية الإنجليزية ،فإنه يحتل بين أولئك الذين قـاموا بـدور الأوصـياء على تراث كيرد وجرين مكانة بارزة.فقد احتفظ حتى يومنا هذا بحيوية ونضارة القـوة الدافعـة التـى ولـدت الحركـة ذاتها،وسـار بهـا فـى جـو متغيـر عبـر زمـن تتحرك فيه الفلسفة بمؤثرات آتية من جهـات مختلفـة كل الاختلاف،وغيـرت فيـه المثالية ذاتها معالمها الأصلية تغييراً عميقا متعدد الأوجه،بعد أن كـادت جذوتهـا

تخبو،وإن لم تكن قد خبت تماما.فهو لا يزال واحد من القلة القليلة الباقية من تلك الأيام الزاهرة التى دخل فيها الفكر الإنجليزي مرحلة جديدة من تطوره.

على أنه لم يحفظ المثالية بوصفها تراثا ميتا،أضفى عليه ثباتا قطيعا،وإنما تظهر مزاياه الخاصة والخدمة التى أداها فى حرصه الدائم على أن يحتفظ بصفاتها الحيوية المثمرة عن طريق تكييفها مع الظروف الزمنية المتغيرة.وهكذا أعمل فكره فى المشكلات والمواقف حديثة العهد،وحاول أن يوسع نطاق الأشكال والمذاهب القديمة بقدر الإمكان،ليجعلها قادرة على تقبل كل ما هو صحيح فى الأفكار الجديدة.ويتمثل هذا النزوع فى الموقف الوسط الذى اتخذه من الخلافات السائدة فى مجال علم الأخلاق فى عصره.ففى مذهب اللذة تكون غاية الفعل الأخلاقي ومعياره هى اللذة.ولكن مذهب السعادة **Eudaemonism** يأتى بتصحيح هام إذ يعلن أن الخير الأسمى ليس هو اللذة وإنما السعادة،وليس مجرد مجموع من المشاعر التى يعد كلٌ منها مستقلا عن الباقين،وإنما هو تلك المشاعر التى تهدف إلى خدمة كل ويعلو على أية ذات بعينها.وليس معنى ذلك أن فى وسع مذهب السعادة أن يقدم حلا مرضيا للمشكلة الأخلاقية،وإنما فيه،كما يقول موير هيد،مقابل مفيد لتلك النظرية الأخرى،وأخلاق الواجب،التى تركز اهتمامها بنفس القوة على عنصر واحد فقط،هو العنصر المعقول فى الطبيعة البشرية.فأخلاق الواجب من أجل الواجب تخضع الحياة الأخلاقية لقانون شكلى مجرد فحسب،وبذلك تسلبها كل ما هو نفيس غال بالنسبة إلينا.فالواجب لا يكون أبدا واجبا بالمعنى التجريدي،أو مطلقا محضا،وإنما هو يشير دائما إلى موضوع محدد لاهتمام البشر.وهو يشعر بنفس القدر من النفور من المثل الأعلى لعالم يوجد فيه كل فعل عمدا رغباتنا ومصالحنا،والمثل الأعلى لعالم لا يوجد فيه إحساس بالواجب على الإطلاق.وهكذا يعرّف موير هيد الأخلاقية بأنها إطاعة قانون يفرضه

الإنسان،بوصفه وحدة واعية بذاتها،على العناصر الكثيرة المؤتمرة Subordinateفى طبيعته،وفضلا عن ذلك فقد حاول موير هيد أن يجعل فكرة التطور؛كفكرة السعادة،مثمرة فى الأخلاق،وإن يكن قد عارض بالطبع النظريات الأخلاقية للفلاسفة التطوريين.فكون المعايير الأخلاقية تتغير بتغير الزمان والمكان لا يعنى عدم وجود معيار شامل للأفعال الأخلاقية.والأمر الذى يكشف عنه التطور فعلا هو أن الفروق الواقعية فى الأحكام الأخلاقية تفترض مقدما مبدأ واحد للتقويم تستمد منه اتجاهها المعياري، وأن المعايير المختلفة ينبغي أن تعد مراحل فى تطور مثل أعلى أخلاقى واحد وفى تحقيقه لذاته.وهكذا يكون من الممكن،من وجهة النظر هذه ترتيب المعايير المختلفة فى الماضى والحاضر ترتيبا تصاعديا حسب قيمتها.وبالرجوع إلى هذا الترتيب نستطيع أن نحدد درجة التقدم الأخلاقى.

ولقد أتاح الطابع المرن،الواسع الأفق،لمثالية موير هيد،أتاح له أن يخفف حدة التعارض بين التعبيرات المتقدمة والمتأخرة عن الحركة المثالية،وأن يجمع قوى المثالية فى اتجاه واحد،وبذلك أضاف إلى الذخيرة المشتركة للمدرسة أفكارا قيمة مستمدة من مختلف المذاهب المطلقة والشخصية التى تولدت عن المدرسة.كذلك أتاح له"مذهبه المفتوح" أن يساير،وأن يستوعب إلى حد ما،التيارات المضادة للمثالية،وهى البرجماتية والواقعية،التى ظهرت قرب أواخر القرن الماضي.ولقد أقر بصحة النقد البرجماتى القائل إن الهيجلية،ولا سيما فى صورتها المطلقة،قد تجاهلت أكثر مما ينبغي ذلك العنصر النزوعى الغَرضّي فى التجربة،ووضعت"فكرة"جامدة فوق مثل أعلى مرن حى.وهكذا قال إن المثالية تستطيع أن تقبل هذا النقد،وعندما تفعل ذلك لا يكون قد بقى تعارض بينها وبين البرجماتية العقلية.أما بالنسبة إلى حركات مثل الواقعية الجديدة،التى أوحى بها العلم الطبيعي،والتى أعملت الفكر الفلسفي فى نتائج هذا

العلم،فقد اعترف بأن على المثالية أن تلائم بينهما وبين التفكير العلمى.فلم يعد من الممكن ترك النظرة المثالية إلى العالم،التى فعلت الكثير من أجل الفلسفة،تتجاهل فلسفة الطبيعة أو تعزف عنها،ومن ثم فمن الواجب إيجاد أساس أوسع للثقافة العقلية للمثاليين؛ إذ إن هذه وحدها هى الطريقة التى تتيح للمثالية، من حيث هى فلسفة،أن تظل حية وسط المسائل الملحة فى العصر الحديث،وأن تدخل بوصفها شريكا متساوى الحقوق فى الاتفاق الذى يجرى إعداده بين الفيزياء وبين الميتافيزيقا،والذى قد يحدد مصير الفكر.وهكذا دعامويرهيد الفلاسفة إلى تناسي الخلافات التى تفرق بين المدارس والمذاهب،وأضفى على دعوته هذه صورة عملية فى سلسلة"مكتبة الفلسفة**Libr. Of Phil** "التى يشرف على نشرها،وهى سلسلة من المؤلفات لمفكرين معاصرين،أجانب وإنجليز،ينتمون إلى اتجاهات مختلفة كل الاختلاف،وكذلك فى كتاب"الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"(الذى يناظر كتب"العرض الذاتى للمذاهب **Selbstdarstellungen**الألمانية..)والذى اجتمع فيه لأول مرة مختلف ممثلي الفلسفة المعاصرة فى إنجلترا لتقديم موجزات شخصية لآرائهم.

وأخيرا فقد ساهم مويرهيد بنصيب ملحوظ فى تاريخ الحركة المثالية. فقد وضع الحركة فى إطار عقلي اوسع،وحاول على هذا الأساس أن يفهم أصلها وتطورها،فضلا عن مغزاها العام.وقد تتبع ما أسماه"بالتراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلوسكسونية" حتى بداياته الأولى،وكشف- على خلاف الطريقة المألوفة فى العرض- عن تيار موحد مستمر للتفكير المثالى،يسري طوال تاريخ الفلسفة الإنجليزية بأسره،وإن كان يتخذ أحيانا صورة تيار غير ظاهر.وقد أوضح كيف أن الأرض فى إنجلترا كانت ممهدة للتجديد الذى حدث فى القرن التاسع عشر بتأثير ألمانيا،قبل ظهوره المفاجئ بوقت طويل،وذلك أولا عن طريق الشعر الرومانتيكي لشلى وكيتس

ووردسورث وكولردج(وقد كتب مويرهيد عن هذا الأخير بحثا كان غاية فى العمق)،ثم عن طريق أدب الكتاب فى العصر الفكتورى،مثل كارليل وإمرسون وتينسون وبرووننج وأرنولد،وأخيرا عن طريق ذلك التغير العام فى الأفكار والنظم،الذى تميز به النصف الثانى من القرن الماضى.ولما كان مويرهيد شاهد عيان علي ظهور الحركة المفاجئ فى العقد الثامن من ذلك القرن،ومساهما فيها بنشاط منذ ذلك الحين،فقد كان أصلح الجميع للعودة بنظره إليها فى فترة الكهولة من حياته الطويلة،وتأملها فى مجموعها،والكشف للجيل الجديد،عن قصة تطورها والكنوز التى تحويها تعاليمها.

جون استوارت ما كنزى **John Stuart Mackenzie**

(١٨٦٠-١٩٣٥)

[تعلم فى جلاسجو وكيمبردج وبرلين .أصبح فى ١٨٩٠ زميلا فى كلية"ترينتى"بكيمبردج.وعين فى ١٨٩٥ أستاذا للفلسفة والمنطق فى كاردف،وتقاعد عام ١٩١٥.مؤلفاته"مدخل إلى الفلسفة الاجتماعية **An Intr. To Social Phil**"١٨٩٠،وقد حل محله كتاب"معالم الفلسفة الأجتماعية**Qutlines of Sosial Phil.**"،١٩١٨(الطبعة الثانية ١٩٢١)؛"الموجز فى الأخلاق**Manual of Ethics** "،١٨٩٣(الطبعة السادسة ١٩٢٩)،"معالم الميتافيزيقا**Autlines of Met**"١٩٠٢(الطبعة الثالثة،١٩٢٩)؛"محاضرات فى النزعة الإنسانية **Lectures on Humanism**"١٩٠٧؛"أركان الفلسفة الإيجابية **Elements of Constructive Phil**"١٩١٧؛"القيم العليا فى ضوء التفكير المعاصر **Ultimate Values in the Light of Cont . Thougtht**"،١٩٢٤،"الفلسفة الإيجابية **Constructive Phil**"مقال فى "الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"،١٩٢٤،أشرف علي نشره ج.هـ . مويرهيد

،السلسلة الأولى،١٩٢٤؛"المشكلات الأساسية للحياة Fundamental Problems of Life؛١٩٢٨؛"المشكلات الكونية Cosmic Problems ١٩٣١.

مؤلفات نشرت بعد وفاته:"جون استوارت ماكنزى"ترجمة ذاتية نشرتها زوجته. انظر"جون استوارت ماكنزى"تأليف ج. هـ . مويرهيد.فى "أعمال الأكاديمية البريطانية"،١٩٣٦]

كان ما كنزى،مثل جونس ومويرهيد، من أولئك الذين يدينون لإدوارد كيرد باهتمامهم المبكر بالفلسفة.ولقد ظل إلى النهاية على ولائه لأستاذه العظيم،واعترف فى آخر مؤلفاته بأنه"مجرد سائر متواضع فى طريق التأمل المثالى الذى أعتقد أن أستاذى الأول،إدوارد كيرد،كان خير مرشد فيه"[١].وقد تناول أول كتبه موضوع الفلسفة الاجتماعية وثانيها الأخلاق؛أما فى سنواته الأخيرة فقد اهتم أساسا بالمشكلات الكبرى للميتافيزيقا؛ومشكلة القيم المرتبطة بها.وكان مثل معظم الهيجليين،قليل الاهتمام بنظرية المعرفة وعلم النفس،كما أهمل المنطق.

وهو يعرف الميتافيزيقا بأنها"الدراسة المنهجية التي تسعى إلى إيجاد نظرة شاملة إلى التجربة،بغية فهمها فى كلٍّ منهجي"[٢]وهو يعنى بالتجربة هنا الكون بما هو كذلك،أو الواقع فى مجموعه،الذى يسميه بالكون المنظم Cosmosوالذى يكون العالم الزمانى وجها جزئيا واحدا له.وكما يدل أسم"الكوزموس"،فإنه يجعل فكرة النظام أساسية فى تصوره للكون.أما العالم المحيط بنا فبعيد كل البعد عن ذلك النظام الكامل الذى يتصف به

---

(١) "مشكلات كونية"، ص ٦ من المقدمة.

(٢) "معالم الميتافيزيقا"الطبعة الثالثة(١٩٢٩)،ص ١١.

الكون(الكوزموس)،ومن جهة أخرى فلا يمكن أن يعد هذا العالم مجرد فوضى،لأنه ينطوى على قدر غير قليل من النظام،ولأن العوامل المؤدية إلى النظام فيه تغلب،عموما على تلك المؤدية إلى الاضطراب.ولما كان الأمر كذلك،فإن لنا الحق فى أن نفترض أن عالمنا ليس إلا جزءا من كل أكبر يتصف بالنظام الكامل،هو"الكوزموس".ومن أمثلة العوامل المؤدية إلى الاضطراب،كل ما هو عرضي متغير؛والأهم من ذلك،التعاسة والشقاء والألم والشر.فوجود الشر فى عالمنا هو العقبة الكبرى فى وجه الإيمان بالانسجام الكامل فى الكون،ولا يستطيع أحد أن ينكر أن هناك"شيئا له طبيعة الشر"،يظل موجودا بالضرورة،من وجهة نظرنا المحددة،غير أن هذا لا يتناقض مع الافتراض القائل إنه قد يكون هناك انسجام كامل من وجهة النظر الشاملة.ويعرض ما كنزى هذه الآراء بدقة كاملة فى الفقرة الآتية:"إن العرضية والتغير والشر الظاهرى،التى نجدها فى العالم كما نعرفه،يمكن أن تعد كلها متمشية مع حقيقة نظام كامل، إذا ما استطعنا أن نفترض أن الكل روحى فى أساسه،وأنه يحقق ذاته عن طريق عملية تغير،تتضمن فى مراحلها الأولية نوعا من الافتقار إلى النظام وما يتبعه من ظهور العرضية والشر،ولكنها تسير متدرجة نحو الوحدة الكاملة،التى يحتفظ فيها بالعملية بطريقة أزلية واعية[1].

ويستتبع التمييز بين الكون المنظم وبين العالم الزمانى المكانى أن يكون الأول لا متناهيا والثانى متناهيا،وقد وجد ما كنزى فى الفيزياء حديثة العهد تأييدا لثانى هذين الرأيين.وهو يتوسع فى هذه الآراء الشديدة العمومية،"التي هى

---

[1] "أركان الفلسفة الإيجابية"،ص ٣٩٢.

بالضرورة ذات طابع نظرى تأملى إلى أبعد حد"[1]،ويؤيد بعرض مفصل لهذين المجالين وعلاقة كل منهما بالآخر – أعنى المجال المكاني الزماني الكيفي العلي،ومجال الوعى والقيمة والمنطق والأخلاق،وهكذا.ويناظر هذا الجزء من نظريته،بشكل عام،مبحث المقولات.

ولقد تزايد إلى حد بعيد تأكيد ما كنزي،فى تأملاته الميتافيزيقية الأخيرة،للطابع الإيجابي لما هو عرضي مفتقر إلى الضرورة،بالنسبة إلى تأملاته القديمة العهد.فقد وقع تحت تأثير بعض أفكار ف.ك.س.شيلر،ود فوست[2]D. Fawcett.وأصبح فى هذه الفترة المتأخرة يقول إن الأساس الأخير للأشياء عقل خلاق،لا يُتصور على أنه فرد مشخص،وإنما على أنه عقل كونى،يكشف عن ذاته ويعبر عن نفسه فى أذهان متناهية.وواضح أن هذا هو"المطلق"عند الهيجليين،ولكنه ليس المطلق السكونى المفارق الثابت عند برادلى،وإنما هو مطلق بحركة خلال مجرى العالم نزوع خلاق،كما هى الحال فى المطلق عند فوست.ولقد حدث تغير يناظر هذا فى وجهة نظره،أدى به إلى وضع الخيال فى موضع مواز للعقل، وإلى ربطه به بوصفه ملكة فلسفية هامة.ومن الواضح أن ماكنزى هنا يصطنع تحالفا زائفا،إذا ليس ثمة عنصر مشترك بين الهيجلية وبين خيالات"فوست"الفلسفية.وإنا لنجده أيضا،فى مواضع

---

(1) "الفلسفة الانجليزية المعاصرة"،نشره مويرهيد، المجلد الأول،ص ٣٤٣.

(2) يعتقد مويرهيد، فى بحثه الرائع عن ما كنزى(فى "أعمال الأكاديمية البريطانية"،١٩٣٦)أن ماكنزى هو الذى قال بفكرة العالم بوصفه من خلق الخيال قبل أن يقول بها"فوست"بوقت طويل.وهذا اعتقاد تؤيده فقرات معينة ينسب فيها ما كنزى الفكرة إلى إدوارد كيرد("معالم الميتافيزيقا"، الطبعة الثالثة،التصدير،و"مشكلات كونية"،ص ٤٥).ومع ذلك فإنى أعتقد ان من الصحيح القول إن الاهتمام المتزايد الذى أصبح يوليه لفكرة الخيال الخلاق،وكذلك تعلقه بفكرة العرضية فى كتبه الأخيرة،كان ناجما عن تأثره بوليم جيمس،وشيلر،وفوست،ولا سيما بهذا الخير.ويبدو أن ما كنزى يعترف بالكثير فى الفقرتين اللتين أو ردناهما منذ قليل.غير أن من الصحيح مع ذلك،بطبيعة الحال،أن بينه وبين فوست أوجه اختلاف عظيمة الأهمية.

أخرى يفتت كيان الهيجلية الذى كان متسقا من قبل،عن طريق إدماج أفكار غريبة فيه،مستمدة من أحدث تيارات الفكر الإنجليزي.

ويظهر مثل هذا الميل فى مذهب ما كنزى فى الأخلاق،الذى عرضه بدقة وبالتفصيل فى كتاب موجز رائع.فهذا المذهب،فى صورته الأصلية،يرفض النزعة الشكلية الصارمة عند كانت،ويدعو إلى المثل الأخلاقي الأعلى بوصفه تحقيق الذات العاقلة،وينظر إلى فكرة الخير على أنها أعلى القيم كلها.وتلك بطبيعة الحال هى الأفكار الأخلاقية الرئيسية فى المدرسة الهيجلية التى هى أقدم عهدا.غير أن الأخلاق عندما كنزى قد طرأ عليها فيما بعد.بتأثير ج. أ . مور G. E. Moor وآخرين،تغيير ملحوظ،ابتعد بها عن نقطة بدايتها.فلم يعد الخير فى نظره هو القيمة العليا،وإنما أصبح مجرد قيمة واحدة ضمن قيم أخرى،شأنه شأن الحق والجمال.بل لقد أصبح ما كنزى ميالا إلى إعطاء المكانة العليا للجمال، وذلك نتيجة لميله المتزايد إلى تحقيق الاكتمال فى مذهبه،ولرغبة جمالية فى صياغة جميع المشكلات الفلسفية فى نظام كامل.

ولقد كرس ما كنزى كتابين كاملين للفلسفة الاجتماعية.وكانت فكرته الرئيسية هى التعاون الخلاق بوصفه أهم أساس للحياة الاجتماعية فى كل صورها،وقهر النوازع الحيوانية فى تركيبنا،وتنمية طبيعتنا العقلية والروحية؛ وتناظر ذلك ثلاثة أوجه أو وظائف للدولة،هى الاقتصادية والسياسية أو التشريعية،والتعليمية او الروحية.ولقد كان ما كنزى متأثرا فى هذا بفكرة شتينر Steiner عن الكائن العضوي ذى الأعضاء الثلاثة[1].وقد رفض

---

[1] رودلف شتينر(١٨٦١-١٩٢٥):فيلسوف اجتماعى نمساوى، كان شديد الإعجاب بنظريات " جوته" العلمية، وأسس مدرسة فى " دورناخ" بسويسرا طبق فيها نظرياته التعليمية الخاصة،التي ترتكز أساسا على ربط التربية

الاعتـراف بـأن فكـرة الدولـة القوميـة هـى الـشكل الوحيـد،أو الأفـضل،للتنظيم الاجتماعى،ودعـا بـدلا منـهـا إلـى النظـام للإخـاء واحـد بـين جميـع الـدول.وهنـاك ارتبـاط واضـح بـين نزعتـه العالميـة هـذه (**Cosmopolitanism**) وبـين قولـه بالعالم المنظم **Cosmism**فى الميتافيزيقيا.

وكما أوضحنا من قبل،فإن الصفة المميزة لما كنزى هى تفتيته للأرض الصلبة للمدرسـة الهيجلية القديمة،وتفتحـه المتزايد للأفكـار الجديـدة،بل لأحـدث الأفكـار عهـدا.وقـد أدى تفتحــه الـذهنى الواسـع الأفـق هـذا وطريقتــه المرنــة المتسامحة فى التفلسف،وطبيعته الحذرة التى جعلته يمتنع عن ادعاء الإتيان بأية حلول نهائية،أدى ذلك كله إلى جعلـه يـصلح وسيطا بـين مختلـف تيـارات الفكـر، ويرمز إلى مدى تحرر الهيجلية حتى من ذلك القدر الضئيل مـن التزمت وثبـات العقيـدة الـذى كانـت قـد اكتـسبته مـن قبـل فهـو أوضـح مثـال لمـا أسـماه بوزانكيت"بتقابل الأضداد فى الفلسفة المعاصرة"،ولقد كـان الشعار الـذى اتخذه لنفسه،والقائل إن كل عقيدة ثابتة،فى مجال الفلسفة،تجديف،كان هذا الشعار خير تلخـيص لموقفـه.فهـو قـد أخـذ أفكـارا جديـدة مـن جميـع الجهات،ووزنهـا واختبرها،واستبقى أفضلها،غير أنه لم ينجح على أى نحو فى إدماج الجديد فـى القديم.وكيف كـان يتسنى لـه ذلك وقد اشتمل الجديد علـى أمور متنـافرة مثل خيـالات"فوسـت"الغريبـة المـسرفة، وتحليـل مـور المفـرط فـى التـدقيق والتعمق،وفكرة الفاعلية عند البرجماتيين،ومذهب التطور الظـافر **emergent Evolutionism**عند ألكسندر،وصوفية ما كتجـارت الجافـة، والنتـائج العلميـة

بالمظاهر الروحية والفنية لحياة الإنسان،وقد انتشرت فكرة هذه المدارس منذ ذلك الحين فى أرجاء مختلفة من أوربا الغربية و الأعضاء الثلاثة المشار إليها هنا هى الجسم والنفس والروح[المترجم]

الدقيقة التى أتت بها الفيزياء الحديثة؟كل هذه اتجاهات لا يمكن جمعها تحت سقف واحد- ومن هنا كان ذلك الانطباع العام الذى يعطينا إياه بوجود نزعة تلفيقية لديه،ونوع من الإعياء الفكرى،وعدم الاستقرار،يوضح لنا السبب الذى لم يواجه من أجله ما كنزى مشكلاته مواجهة حقيقية أبدا،وإنما تركها تدفعه وراءها دون أن يتمكن هو ذاته من السيطرة عليها.ولقد كان ذلك راجعا إلى حصيلته المفرطة من المعرفة،وتطرف النزعة إلى التوفيق لديه،مما جعله يرغب فى إنصاف كل اتجاه،واستيعاب كل ما كان صحيحا وشريفا وذا سمعة طيبة.وهكذا كان ما كنزى مفكرا مهذبا محببا إلى النفس أكثر مما كان مفكرا قويا متمسكا بموقفه.

رتشارد بيردن هولدين Richard Burdon Haldane

(١٨٥٦-١٩٢٨)

(فيكونت هولدين أوف كلون الأول First Viscount Haldane of Cloan)

[تعلم فى ادنبرة وجوتنجن . وكان فى المدة من ١٩١٢إلى ١٩١٥،كذلك فى ١٩٢٤ رئيسا لمجلس اللوردات،ومنح لقب فيكونت فى ١٩١١.

مؤلفاته:" علاقة الفلسفة بالعلم" بحث فى كتاب "مقالات فى النقد الفلسفي Essay in Philosophical Criticism"نشر .أ.سث ور.ب. هولدين،١٨٨٣؛"مسلك إلى الحقيقة The Pathway to Reality"،فى مجلدين،١٩٠٣-١٩٠٤؛"عهد النسبية The Reign of Relativity

"،١٩٢١(الطبعة الرابعة،١٩٢٢)؛"فلسفة النزعة الإنسانية وموضوعات أخرى "The Phil . of Humanism & Other Subjects"،١٩٢٢؛"وظيفة الميتافيزيقا فى المنهج العلمى"،مقال "الفلسفة الإنجليزية المعاصرة": نشره. ج.هـ .مويرهيد.المجموعة الأولى؛ ١٩٢٤؛"التجربة الإنسانية Human Experience؛١٩٢٦"حياتى An Antobiography"،١٩٢٩،ترجم إلى الألمانية فى ١٩٣٠،كذلك اشترك مع ج. كمب J. Kemp فى ترجمة كتاب"العالم إدارة وتمثلا" لشوبنهور،بعنوان" The World as Will& Idea"،١٨٨٣-١٨٨٦]

على الرغم من أن مؤلفات اللورد هولدين الفلسفية لا تكون إلا جزءا صغيرا من أعماله الرائعة التى كانت متعددة الأوجه إلى حد يبعث على الدهشة، إذ كان فقيها مشرّعا،وبرلمانيا،وسياسيا،ومصلحا جامعيا، وفيلسوفا وكاتبا-فلزام علينا أن نعدها مؤكز حياته،الذى كانت جميع أوجه نشاطه الأخرى مجرد إشعات له. ولقد أنبأنا هو ذاته، فى ترجمته الذاتية لحياته، أن مثاليته الفلسفية قد صاحبته فى جميع أوجه نشاطه العملية،وأنه قد عاشها فعلا،وأدمجها فى كل وجه من الأوجه المتعددة لحياته.ولقد كان هولدين،من بين الهيجليين الإنجليز فى جيله،أصرحهم فى إبداء إعجابه بالمفكر الإلمانى العظيم، وأخلصهم فى التتلمذ عليه،فأخذ بمذهبه كاملا تقريبا.وهكذا نجد فى كتاباته أقوى اعتراف بالهيجلية فى اللغة الإنجليزية، باستثناء ما نجده لدى سترلنج.فهو يقول:" إن كل ما فى هذه المحاضرات قد أخذته أو اقتبسته عن هيجل.... فليس فى وسع أى مفكر آخر أن يفيد الباحث عن الحقيقة بمثل ما يفيده به هيجل".فهيجل هو"أعظم معلم

للمنهج التأملي عرفه العالم أيام أرسطو"[1].ولا نكاد نجد واحد غير هولدين، ممن كانوا ينتمون إلى نفس هذه المدرسة،يجرؤ على أن يقول عن نفسه،دون أى تحفظ:" إنني راض بالقول إنني هيجلي وأود ان أسمى كذلك"[2].وتميز هولدين،فضلا عن ذلك بفهم عميق للحياة والحضارة الألمانية عامة،وتعاطف تام معها،وهو أمر لم يَفُقه فيه واحد من معاصريه الإنجليز،كما لم يقترب منه،في سعة نطاق معلوماته ورحابة ذهنه،إلا القلة القليلة.ولقد انصب تبجيله الأعظم،إلى جانب هيجل،على حكمة"جوته"العميقة و الواضحة في نفس الآن فكان هذان،أعني الفيلسوف العظيم والشاعر العظيم،هما النجمان اللذان استرشد بهما في حياته؛ومما يدل على ذلك أنه طبع صورتهما في كتابه "مسلك إلى الحقيقة".أما في الفلسفة على التخصيص فكان دينه الأعظم لأرسطو،من بعد هيجل،وكان دائما ينظر إلى تفكيره الخاص على أنه ينتمي إلى ذلك المثالي العظيم الممتد من اليونانيين الأوائل،مارا بأفلاطون وأرسطو،إلى كانت وهيجل ولوتسه.ولقد قابل لوتسه وهو طالب في جامعة جوتنجن.في السابعة عشرة من عمره،فضاعف هذا من اهتمامه بالفلسفة،وأثرت شخصيته الرائعة في نفسه تأثيرا عميقا ظل يلازمه طوال حياته.كما تعرف إلى سترلنج في إدنبرة قبل ذلك بقليل،وعرف هناك أيضا كتابات جرين وكيرد التي أدت،كما شهد هو نفسه "إلى دفعي في اتجاه المثالية"[3].

ولقد استمد هولدين،من أجل إثراء الفلسفة،عناصر من الحياة العملية والفن،والدين،والشعر والعلم،وهو أمر لا يستغرب على شخص كان له مثل هذا

---

(1) "مسلك إلى الحقيقة Pathuway to Reality"،طبعة في مجلد واحد ١٩٢٦،ص ٣٠٩،٣١٠،٣١١.

(2) المرجع نفسه،ص ٤٠٧.

(3) "ترجمة ذاتية لحياتي"ص ٧.

الذهن الواسع الأفق.وكانت تجمعه فى ذلك قرابة روحية بهيجل.بل إنه قد فاق هذا الأخير فى اهتمامه البالغ بالعلوم الطبيعية،وإدماجه نتائجها فى مذهبه،إذ كان هدفه هو تجديد الهيجلية بمساعدة ما توافر منذ عهد هيجل من معارف جديدة أكثر دقة ،ولقد أظهر هذا الرجل،الذى كانت مشاغله عديدة هائلة،حماسة وتفهما يدعو إلى الدهشة – حتى فى الأعوام التي أصبح فيها متقدما فى السن- فى التعمق فى أسرار الفيزياء الحديثة،ولا سيما نظرية النسبية،وفى ربط مبادئها بالمشكلات الفلسفية.ولقد كانت النسبية فكرة من أفكاره المركزية،التي عرفها على أسس فلسفية محضة قبل نشر نظرية أينشتين،فى كتابه"مسلك إلى الحقيقة"(١٩٠٣-١٩٠٤)ولما تبين له،فيما بعد، أن فى نظرية أينشتين ما يبدو أنه تأييد ها ،وتوسيع فيها،ولا سيما فى كتابه"عهد النسبية".فالحقيقة واحدة،غير أن هذه الواحدية أو الكلية ليست واضحة للذهن البشري للوهلة الأولى،إذ لا يري هذا الذهن إلا أوجها جزئية منها،ويتأمل هذه الأوجه فى تركيبها الخاص وفى طريقة وجودها الخاصة،ومن وجهة نظر جزئية.على ان وجهة نظر عالم الفيزياء مختلفة عن وجهة نظر عالم البيولوجيا،وهذه مختلفة عن وجهة نظر الفيلسوف؛لذلك كانت معرفة الفيزيائى جزئية شأنها عالم الموضوعات التي يدرسها،ولم يكن فى وسع مقولاته أن تمتد إلى العالم البيولوجى. والواقع أن كل وجهة نظر خاصة إنما هى نسبية فحسب إذا ما نُظر إليها فى ضوء الحقيقة الكلية.هذا بصورة مجملة،هو المبدأ العام،و الفلسفي البحت،للنسبية،الذى لا يعد مبدأ أينشتين،فى نظر هولدين،إلا تطبيقا جزئيا له. ونستطيع أن نطلق على هذا الموقف اسم"العلائقية**relativism**" تمييزا له من الموقف الذى شاع أن يطلق عليه اسم النسبية**relationism** "والذى لا يجمعه به أي عنصر مشترك.

ويقتضي مبدأ النسبية ارتباطا ويثقا بين الفلسفة والعلوم الخاصة، أى بين وجهة النظر الكلية ووجهات النظر الجزئية،وقد عبر هولدين عن هذا المطلب صراحة فى أول بحث فلسفى كتبه(علاقة الفلسفة بالعلم) وهو البحث الذى تكاد تظهر فيه جميع الأفكار الهامة التى قال بها فيما بعد. وليس قانون النسبية،فى أساسه،إلا قول هيجل إن الحقيقة هى الكل.صحيح أن وجهات النظر الخاصة فى العلوم المختلفة تظل محفوظة فى المعرفة من حيث هى كل،ولكن ينبغى أن نضيف إلى ذلك أمرا لا يقل عنه أهمية،وهو أنها لا تجد لها مكانا،ولا تدخل فى علاقة بعضها مع البعض إلا فى هذا الكل.أما النظر إلى أى وجه جزئي على أنه مطلق،وتجميد أي فرع للمعرفة على صورة يصبح معها مستقلا عن الفروع الأخرى وعن الكل،فأمر فيه تناقض مع مبدأ كلية الحقيقة ووحدة الواقع. فالواقع، فى ماهيته النهائية،هو روح .لا تدرك خلال المراحل المتعددة للوجود والمعرفة إلا نفسها،ولا تكشف إلا ذاتها،خلال مرورها بعملية الإدراك الذاتى الديالكتيكية.فهى الكل العينى،وهى وحدة المعرفة والوجود، والحقيقة الواقع.

كل هذا ينطوى على فكرة الكل العينى،وهى الفكرة التى تلعب لدى هولدين دورا يماثل فى أهميته دورها لدى بقية الهيجليين.وهى تدل على ما هية الفكر،وتنطوى على العناصر المميزة لعامليه،وهما الكلى المحض والجزئى المحض،اللذان يكونان مجردين تماما،إذ ما أخذ على حدة شأنهما شأن الذاتى والموضوعى مأخوذين على حدة. فعينية الفكر تعنى إدماج أوجهه المنعزلة المجردة عمدا.بحيث يتم التغلب على الانعزالية عن طريق فاعلية الدينامية أو

الديالكتيكية.التى تتقدم من وجه إلى وجه حتى تبلغ الحقيقة فى كل عينى يجمع بين هذه الأوجه كلها.

هكذا كانت أفكار هولدين الأساسية هيجلية كلها.ومن الواضح أن رأيه القائل إن كل ما هو حقيقي محتشد بالمعنى منذ البداية،وإن المعنى هو ماهية الحقيقة الواقعة،هذا الرأى يعبر مرة أخرى عن قول هيجل بمعقولية الواقع وهنا يصبح الواقع،مرة أخرى مقيدا بعلاقته بالفكر،ولا يكون ممكنا إلا داخل المعرفة.وتلك،من الوجهة الإبستمولوجية،هى فكرة هيجل القائلة إن الفكر هو الذى يصنع لنفسه حدوده،وهو الذى يستطيع أن يتجاوزها.وأخيرا فإن هولدين،مثل هيجل،يرى أن الفلسفة،بوصفها وصول الروح المطلقة إلى الوعى الذاتى والتحقيق الذاتى.لا تكون ممكنة إلا من حيث هى مذهب؛ وهو يضع أسس هذا المذهب فى المجلد الثانى من"المسلك إلى الحقيقة"، فيكشف عن الأوجه المتعددة للروح فى المرحل المتناهية والمطلقة من تطورها.

ويمكن وصف موقف هولدين،منظورا إليه على نحو شامل،بأنه مزج بين الهيجلية وبين نظرية النسبية،أو بعبارة أصح،بأنه إثراء للأولى بالثانية.وهكذا كشفت الفلسفة الهيجلية عن خصبها الدائم فى هذا التجديد المستقل لذاتها فى ميدان خاص للمعرفة غريب عنها تماما،كالفيزياء النظرية الجديدة؛إذ إن نظرية أينشتين لم تكن،فى نظر هولدين، إلا اعترافا بأن مبدأ هيجل الأساسي هو المبدأ الصحيح لكل علم على الإطلاق،وبأن المعرفة التى كشف النقاب عنها حديثا إنما هى مثل جديد يوضح الإطار المذهبى الذى وضعه هيجل،ويزيده ثراء.

السير جيمس بلاك بيلى Sir James Black Baillie

(ولد سنة ١٨٧٢) [1]

[تعلم فى إدنبرة،وكلية"ترينتى"بكيمبردج.شغل من ١٩٠٢ إلى ١٩٢٤ منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى أبردين؛ وعين فى ١٩٢٤وكيلا لجامعة ليذر؛ومنح لقب سيرفى ١٩٣١.مؤلفاته:"أصل منطق هيجل ودلالته" The Origin& Significance of Hegel's Logic"،١٩٠١؛"عرض عام للتركيب المثالي للتجربة An Outliene of the Idealistic Constructuion of Experience١٩٠٦؛"ظاهريات الروح لهيجل Hegel's Phenomenology of Mind"(ترجمة)،فى مجلدين؛ ١٩١٠(الطبعة الثانية،فى مجلد واحد، ١٩٣١)؛"دراسات فى الطبيعة البشريةStudies in Human Nature" ١٩٢١؛"الفرد وعالمه The Individual & His World" ،مقال فى كتاب "الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"، نشره ج. هـ .موير هيد،المجموع الأولى،١٩٢٤].

تنتمى كتابات بيلى قبل الحرب العالمية الأولى على تراث الهيجلية الإنجليزية،بل لقد قبل عنه إنه كان"من نواح عديدة،أشد الهيجلين الحاليين تمسكا بأصول المذهب"[2] غير أن كتاباته التالية،التي تأثرت بصدمة الحرب،تسير فى اتجاه مخالف تماما.لذلك فإن أعماله الفلسفية تنقسم قسمين متميزين،بل متعارضين إلى حد ما.

---

(١) وتوفى عام ١٩٤٠.(المترجم)

(٢) هورنليه Hoernlé،فى مجلة " Mind" ، المجلد ١٦(١٩٠٧) ص ٥٤٩.

ولقد ربط بيلى اسمه باسم هيجل،لا بوصفه شارحا ومترجما له فحسب- وذلك فى كتابين قيمين ساهم بهما بنصيب كبير فى تشجيع الدراسات الهيجلية بإنجلترا- بل أيضا فى كتابه المذهبى الأول"عرض عام للتركيب المثالى للتجربة".فهذا الكتاب،وإن يكن مستقلا فيما عرضه من التفاصيل،لا يعدو فى أساسه أن يكون تلخيصا – بتصرف – للأفكار الرئيسية فى كتاب"ظاهريات الروح"لهيجل،وهو الكتاب الذى عده بيلى"أعظم ما أنتجه الفكر المثالى فى الفلسفة الحديثة". وهو يعرض – معتمدا على كتاب هيجل اعتمادا كبيرا- الطريقة التي ترتفع بها التجربة البشرية من مرحلة إلى أخرى،مكونة تركيبات جديدة أخصب فى كل مرحلة أعلى حتى تصل،فى مستوى الوعى الذاتى إلى وحدة الذات والموضوع،التي تعلو فيها المستويات الدنيا،من إدراك وفهم،على ذاتها وتصل إلى أعلى وحدة لها.وهنا يعطى بيلى للديالكتيك الهيجلي،الذى كان المذهب الهيجلي الإنجليزي يتجاهله عادة،حقه كاملا،وتظهر "الفكرة"،لا على أنها مبدأ متحجر ثابت،كما هى عند جرين وبرادلى بوزانكيت وغيرهم،بل على أنها عملية حية تتقدم بطريقة ديالكتيكية.على أن هذا التجديد الذى اكتُفى فيه بمحاكاة تفكير هيجل قد تأخر عن أوانه جيلا،بمعنى أنه أتى بعد أن كانت الحركة الهيجلية فى إنجلترا قد تجاوزت بكثير مرحلة التقيُّد الحرفى بهيجل،وأصبح لها كيانها المستقل.

ولا يكاد يوجد أى ارتباط فكرى بين المثالية المطلقة التي ظهرت فى كتابات بيلى الأولى وبين الموقف المختلف تماما،الذى نصادفه فى كتاب له ظهر بعد الحرب الأولى،هو "دراسات فى الطبيعة البشرية". ولا شك أن السبب الرئيسي لهذا التعبير الملحوظ،هو تلك التجربة التي أحس فيها إحساسا عميقا

بمأساة الحرب العالمية الأولى وعدم وجود داع لها،وهى المأساة التي أدت، بما ولدته من اضطراب شامل ودمار هائل فى العلاقات البشرية،إلى زعزعة تامة لإيمانه بالعقل الهيجلي الذى يحكم العالم،بحيث لم يعد يقبل بعد ذلك أى تبرير.لذلك تحول بيلى إلى البحث فى الطبيعة البشرية.ويمكننا أن نقول إنه انتقل،رجوعا،من هيجل إلى هيوم،إذ أصبح يجعل من الفردية العينية للإنسان موضوعا رئيسيا لاهتمامه الفلسفي.ولقد ظهرت بالفعل نقاط اتصال بينه وبين هيوم،من أمثلتها، الاهتمام البالغ بتأكيد العوامل غير العقلية فى التفكير والمعرفة،والنظر إلى جميع المشكلات الفلسفية بطريقة كلها تركزُ حول الإنسان وتشبُّه به.ولم تعد الفلسفة عند بيلى، حينئذ،طلبا للحقيقة الكلية أو وصول العقل إلى الوعى بذاته،وإنما أصبحت مسألة شخصية محضة لكل مفكر،تتجه أساسا إلى إرضاء حاجاته النظرية الفردية؛فهى السعى إلى بلوغ أقصى حد من الرضا يمكن أن يجلبه التفكير للفرد والغاية الوحيدة للحقيقة هى الوصول بالذهن الإنسانى إلى الانسجام والطمأنينة.مثل هذه التعاليم،التي يظهر فيها،بالإضافة إلى ما سبق،تيار برجماتى واضح،تستتبع صبغ الفكر بصبغة ذاتية فردية نفسانية،اى أنها تقلب تماما اتجاه المثالية المطلقة الذى دافع عنه بيلى من قبل عن اقتناع كامل.وبالمثل أصبح ينظر إلى العلم نظرة تشبيهية بالإنسان،بوصفه اختراعا بشريا يعبر عن نشاط بشري تدفعه حاجة ملحة.وهكذا فإن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تعليمه،التي أحرق فيها كل جسور ماضية الفلسفى تقريبا،قد استقرت أخيرا فى تراث الفكر القومى الإنجليزى.وتلك هى الحالة الوحيدة لمثل هذا التطور،وهى حالة لم تكن راجعة إلى اعتبارات باطنة،وإنما إلى ظروف خارجية.

جون ألكسندر سمث John Alxander Smith

(ولد فى ١٨٦٣) [1]

[تعلم فى إدنبره وكلية باليول بأكسفورد. عمل منذ ١٨٩٦إلى ١٩١٠ محاضرا فى الفلسفة بكلية باليول؛ ثم أصبح فى ١٩١٠ أستاذ كرسي"وينفليت "للفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقية بأكسفورد؛ وتقاعد فى ١٩٣٥.

مؤلفاته :"المعرفة والفعل Knowing & Acting"،محاضرة افتتاحية فى ١٩١٠؛"الفلسفة والتقدم بوصفه مثلا أعلى للفعل Phil & progress as an Ideal of Action"بحث فى كتاب "التقدم والتاريخ Progress & Histiory"،الذى نشره "ف . س. مارفن F. S. Marvin،١٩٢٠؛"طبيعة الفن The Nature of Art"١٩٢٤،" الفلسفة بوصفها نمو فكرة الوعي الذاتى وحقيقته Phil . as the Development of the Nation & Reality of self-Consciousness"بحث فى كتاب"الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"،نشره ج. هـ .موير هيد،المجموعة الثانية،١٩٢٥؛ وقام ،بالاشتراك مع و.د.روس W. D. Ross، بالاشراف على نشر"ترجمة أكسفورد لمؤلفات أرسطو"فى أحد عشر مجلدا،١٩٠٨-١٩٣١؛ وقد ترجم كتاب"النفس De Anima فى هذه السلسلة،عام١٩٣١].

لا يسعنا،إذا شئنا أن يكتمل العرض الذى نقدمه،أن نتجاهل ج.أ. سمث الذى أختُتم به فرع الهيجلين.ولقد تلقى سمث تعليمه،شأنه شأن الكثيرين من السابقين عليه،فى أكسفورد،وفى الكلية التى ظهرت فيها الحركة،حيث اتصل شخصيا،منذ وقت مبكر،بممثليها البارزين، مثل جويت،وإدوارد كيرد،ونتشليب،الذى كان المشرف عليه فى الكلية. كذلك استمد رصيدا من الأفكار الهيجلية من برادلى وبوزانكيت،وإن كان ذلك بصورة أقل تمسكا

[1] وتوفى عام ١٩٣٩.(المترجم)

بالأصل.على أنه عكف فى الوقت ذاته.اقتداء منه بالتراث السائد فى أكسفورد،على دراسة الكتاب اليونانيين،فكرس أبحاثا طويلة عميقة لأرسطو.وظل سنوات متعددة يُعد واحد من أبرز الباحثين فى أرسطو بإنجلترا، وشارك بهذه الصفة فى نشر ترجمة أكسفورد الهامة لأرسطو، التى ختمت فى عام ١٩٣١ بترجمته الخاصة لكتاب"النفس".ولقد كان إتمام هذا العمل،وكذلك تأثيره العميق بوصفه معلما،هما أهم ما ساهم به فى ميدان البحث الفلسفى.

أما فلسفته الخاصة فليست لها أهمية كبيرة إذا ما قورنت بمساهماته السابقة،كما أن قلة كتاباته يجعل من الصعب تقديم صورة دقيقة لها. ولقد مرت هذه الفلسفة بتقلبات وتغيرات كانت أكثر من أن تتيح لنا إدراجها تحت أية تسمية واحدة.بل إن افتقارها إلى الثبات هو بالفعل أبرز سماتها.وقد ألقى سمث ذاته ضوءا واضحا على هذه المسألة فى عرضه الشخصى لتطوره الفلسفى فى كتاب"الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"،فهو هنا يقدم اعترافا غريبا فى صراحة تصل إلى حد السذاجة،فيقول إنه لم يدرك ضرورة التفكير فى وضع مذهب فلسفى إلا عندما عين لشغل كرسي الأستاذية فى الفلسفة- بل لشغل واحد من أهم كراسى الأستاذية فى الجامعات الإنجليزية.ولقد أعانته على هذا التفكير المذهبى صدفة موفقه،هى عثوره على مؤلفات كروتشه **Croce** فى أثناء إقامة له فى نابولى. ومنذ ذلك الحين شعر بأن واجبه يقضى عليه بالارتباط بمذهب الهيجلين الإيطاليين(أى بمذهب جنتيلى **Gentile**فضلا عن كروتشه) والعمل على كسب اعتراف الإنجليزية .وقد أسفرت جهوده،فى السنوات التى أعقبت الحرب الأولى مباشرة،عن موجة قوية من الإعجاب بكروتشه[1]،ولا سيما فى أكسفورد(حيث اشتد هذا الإعجاب بفضل زيارة قام بها كروتشه ذاته)، ولكن هذه الموجة تلاشت بسرعة.وقد حدد موقفه،فى كثير من كتاباته،بأنه ضرب من

---

(١) كذلك حاول بوزانكيت وولدن كار Wildon Carr، فى سنوات ما بعد الحرب الأولى أن يربطا الفلسفة الإنجليزية بالفلسفة الإيطالية.وأستطيع الآن أن أحيل القارئ، فيما يتعلق بجهود الأول منها،وإلى كتاب"بوزانكيت وأصدقاؤه Bosanquet & his Friends"، نشره ج. هـ. مويرهيد(١٩٣٥)، ص ٣٠٣.

مثالية كروتشه،مع أخذ أفكار معينة عن جنتيلي،وبذلك وجد لنفسه،مؤقتا على الأقل،ما يمكن أن يقال إنه موقف خاص به.

والفكرة الرئيسية فى هذه المثالية،التي عرضها أساسا فى بحثه"الفلسفة بوصفها نموا لفكرة الوعى الذاتى وحقيقته"،تتمثل فى قوله بالطابع التاريخي للواقع.فالواقع فى ماهيته،تبعا لهذا الرأى،ليس سكونيا ثابتا،وإنما هو حركى متغير،فله طابع العملية،وهو حادث أصيل؛ وهو تاريخي فى جميع أجزائه وفى كل تعبير عنه.على أن تاريخيته لا زمانية،بمعنى أنها هى التحقيق الأعلى للزمان،أى الأزلية.وفضلا عن ذلك فهو روحى تماما،ولا يوجد خارجه شىءروحى،وبالتالى لا يوجد شىء حقيقي أو واقعى بالمعنى الكامل. أما ما نطلق عليه اسم"المادة"أو الطبيعة"فليس حقيقيا.ولو شئنا أن نعبر عن الواقع بطريقة إيجابية،لقلنا إنه فاعلية خالقة لذاتها،ولما كانت هذه الفاعلية روحية،فإنها تعبر عن نفسها على أكمل وأفضل نحو فى الوعى الذاتى.ومن هنا فإن النشاط المميز للوعى الذاتى هو الفلسفة،مفهومة على أنها النمو الذاتى للروح.والواقع كله يدخل فى نطاقها،وهى من حيث المبدأ على الأقل،قادرة على التغلغل فيه.وهنا نجده مرة أخرى ينتفع بفكرة هيجلية هى فكرة معقولية الواقع ويوجهها فى هذه الحالة،فى رد فعل عنيف.ضد المذهب المطلق عند برادلى وضد كل مذهب ذاتى او برجماتى (ولو أن إغراءات البرجماتية،التي أسماها باللافلسفة **un- Philosophy** [1]،وكانت أحيانا أقوى من أن يستطيع مقاومتها).ففلسفة سمث هى مثالية موضوعية ديالكتيكية بالمعنى الهيجلي،تظهر فيها تلك التنوعات المميزة التي أدخلها الهيجليون الإيطاليون المحدثون على مذهب هيجل.

(1) "الفسلفة الإنجليزية المعاصرة"نشره ج. هـ. مويرهيد،المجلد الثانى ص ٢٣٠.

القسم الرابع

فلاسفة المثالية المطلقة

فرانسيس هربرت برادلىFrancis Herbert Bradley

(١٨٤٦-١٩٢٤)

[تعلم فى"يونيفرستى كوليدج"،بأكسفورد ،كان من ١٨٧٠ إلى ١٩٢٤ زميلا فى كلية مرتون"Merton"بأكسفورد.

مؤلفاته:" مسلمات التاريخ النقدى The Presuppositions of Critical History"١٨٧٤،أعيد طبعه فى "مجموعة المقالات Collected Essays"؛ "دراسات أخلاقية Ethical Studies"١٨٧٦(الطبعة الثانية، ١٩٢٧)؛"مذهب اللذة عند سدجويك Mr. Sidgwick's Hedonism"،١٨٧٧، أعيد طبعه فى"مجموعة المقالات"،"مبادئ المنطق The Principles of Logic١٨٨٣ (الطبعة الثانية فى مجلدين،١٩٢٢)؛"المظهر والواقع Appearance and Reality"، ١٨٩٣(الطبعة الثانية،مع تذييل، ١٨٩٧،وقد أعيد طبعه مرارا،وترجم إلى الإلمانية فى ١٩٢٨)؛"أبحاث فى الحقيقة والواقع Essays on Truth & Reality"١٩٢٤؛"مجموعة المقالات"فى مجلدين، ١٩٣٥ (أعيد فيه طبع مقالات وانتقادات،ويشمل بحثين لم يسبق نشرهما).

انظر:"ف.هـ . برادلى F. H. Bradley"،بحث تذكارى ألفه أ.أ. تيلور A.E. Taylorفى " أعمال الأكاديمية البريطانية"،المجلد الحادى عشر، (١٩٢٤ -١٩٢٥)،ص٤٥٨-٤٦٨؛"التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلوسكسونية The Plationic Tradition in Anglo Saxon Phil"

(الفصول من ٥ إلى ٩)، تأليف ج. هـ . مويرهيد، ١٩٣١؛"قاموس السير القومية Dict. Of National Biography"١٩٢٢-١٩٣٠].

لا يفوق برادلى فى أهمية النصيب الذى ساهم به فى عرض المذهب المثالى ونشره فى إنجلترا،سوى جرين وكيرد.غير أنه يُعد المركز الرئيسي لمرحلة جديدة فى هذه الحركة.فكل ما تم حتى الآن يعد، بدرجات متفاوتة، مجرد جهد تمهيدى،هو عرض لعالم الأفكار الجديد فى صورة ترجمة وتفسير وعرض ومحاكاة ونقد. وإذا استثنينا،فإنا لا نصادف حالة واحدة تستحق الاهتمام صيغت فيها المادة الجديدة وعرضت بطريقة مستقلة أما عند برادلى،فقد شب المذهب المثالى الإنجليزي عن الطوق،وبدأ يسلك طريقا خاصا به.ولقد كان برادلى أول من تناول هذا المذهب بطريقة خلاقة،وأول من جرؤ على أن يضع بذور مذهب خاص به فى الأرض التى فتحت حدثيا.بل لقد كان واحداً من القلائل من عظماء بناة المذاهب،وواحدا من أجرأ المفكرين التأمليين الذين أنجبتهم إنجلترا ومن أكثرهم أصالة.وهو يحتل فى الفكر الإنجليزى الحديث منزلة رفيعة، وربما أرفع منزلة.على الرغم من أن أعماله الفلسفية ما زالت تثير نزاعا شديدا حاميا، وربما ستظل تثيره طويلا،فلا يكاد يوجد مفكر آخر ساهم بمثل ما ساهم به فى إثارة الاهتمام الأصيل بالفلسفة.

ولقد كان كل النجاح الهائل الذى أحرزته فلسفة برادلى يرجع إلى جهوده من حيث هو كاتب فحسب ذلك لأنه، على الرغم من أنه ظل زميلا فى كلية بأكسفورد لمدة تزيد على نصف قرن،لم يتول التدريس أبدا،وإنما عاش فى كليته أشبه ما يكون بالناسك، لا يصل إليه إلا أصدقاء قلائل، عاكفا على استخلاص أفكاره- وكان اعتلال صحته هو الذى فرض عليه هذه العزلة.ولقد تجلى التقدير الرفيع الذى كان يتمتع به خارج الأوساط الفلسفية وداخلها،تجلى ذلك التقدير على الملأ فى تلك المنحة الملكية التى نالها قبل وفاته بقليل،وهى

وسام الاستحقاق**Order of Merit**،الذى كان برادلى أول فيلسوف يناله.وقد كرمه إخوانه من الفلاسفة في ذلك الإهداء الحافل بالمعانى الذى صُدر به المجلد الثانى من كتاب"الفلسفة الإنجليزية المعاصرة،وهو:" إلى ف.هـ . برادلى،حامل وسام الاستحقاق، الذى دانت له الفلسفة الإنجليزية بالقوة الدافعة التى أضفت عليها حياة متجددة فى عصرنا".

ونستطيع أن نوضح مكانته فى المثالية الإنجليزية إذا لاحظنا أولا أنه ظل تقريبا غير متأثر بكانت على الإطلاق،وإنما كان يدين لهيجل بكل ما اتاه من الخارج تقريبا.على أن علاقته بهذا الأخير كانت دائما موضوع خلاف.وكثيرا ما كان هو ذاته يرفض أن يسمى هيجليا،على أساس أنه لا يعرف بأى شيء كان يدين لهيجل،وإلى أي مدى كان دينه هذا.ومن الأمثلة الدالة على ذلك، هامش فى أحد كتبه اعترف فيه بدينه لهيجل. ثم أضاف"ولكن ينبغي أن يذكر القارئ أنني أنا وحدي المسئول عما أقول"[1]وفى وسعنا،إذا تأملنا الأمر من وجهة نظر عامة إلى أقصى حد،أن نقول إنه تلقى من هيجل القوة الدافعة الأولى للتفكير المستقل،وإن التفكير الهيجلي يتغلغل بعمق فى فلسفته،فى مجموعها وتفاصيلها،غير أن كل ما أخذه عن هيجل أو غيره قد صهر فى بوتقه ذهنه الخاص وأضفيت عليه صورة مميزة.ومن المؤكد أن تأثير هيجل قد ضعف مع نمو مذهب برادلى ونضوجه.

كذلك ذهب البعض إلى وجود بعض أفكار رئيسية اسبينوزية لديه ولهذا الرأى شيء من الصحة.وقد حبذ برادلى ذاته لفلسفة هربارت **Herbart**بوصفها ترياقا مفيدا ضد هيجل،وتدل بعض أجزاء مذهبه الميتافيزيقى على أنه قد عمل بنصيحته الخاصة هذه.كذلك كانت هناك بعض

---

[1] "دراسات أخلاقية"؟،الطبعة الثانية، ص ١٤٨، هامش ،انظر هامش ص ٢٣.

مظاهر التقارب بينه وبين شلنج ،كما كان يبدى نوعا من الإيثار لشوبنهور،وإن لم يكن قد أخذ عنه إلا قليلا جدا من الأفكار.وهناك فلاسفة ألمان آخرون أثروا فيه فى ميادين خاصة،مثل لوتسه وسيجارث فى المنطق،وفاتكه **Vatke** فى الأخلاق،وفولكمان **Volkmann** فى علم النفس.

ولكن لم يكن لواحد من هؤلاء تأثيرا حاسم بأية حال.فلسنا نملك إلا أن نؤكد أن برادلى هو الذى صاغ فلسفته الخاصة،التى انبثقت عن أصالة فكرية حقيقية ونمت ونضجت فى جوها الخاص.على الرغم من رفضته المتواضع لكل وصف له بالأصالة،وهو رفض قديراه المرء متكلفا فى بعض الأحيان فإنا لا نملك إلا أن نعده مفكرا مستقلا إلى أبعد حد، بل مفكرا هوائيا عنيدا.وهذا واضح فى كل سطر كتبه،وفى جمود أسلوبه وخشونته، وفى طريقته الجافة التى تكاد تكون قاسية عنيفة، فى التخلص من خصومه،وفى الطريقة التى ألف بها كتبه،وهى الطريقة التى لا يحس معها المرء أن هذه الكتب عرض هادئ موضوعى محكم،وإنما يشعر بأن الكاتب يخاطب ذاته،أو يجرى مع القارئ محادثة منطلقة بلا قيود،تكون أحيانا بسيطة وصريحة إلى أقصى حد،وأحيانا أخرى تتخلها دعابات جافة خفيفة الوقع أو لاذعة،واستطرادات تهكمية ساخرة،واندفاعات ثائرة،وسخرية من خصومه أو من نفسه.ولقد كان يحب المواقف المنتمية،ويؤثر غير المألوف، وينتقل بين الأضداد ويطرب للمتناقضات،ويحلق عاليا،ولكنه نادرا ما كان يدع أقدامه تترك الأرض الصلبة،وكان سفسطائيا،شكاكا، توكيديا،صوفيا،فى آن واحد.ومن هنا كانت فلسفته تتسم بكل ما فى الحياة من تنوع وتلون،وبما فيها من فردية لا تتكرر أيضا، إذ إن أى تقليد لها لا يمكنه أن يحتفظ بقوامها ومذاقها المميز.وفضلا عن ذلك فقد كان تفكيره مرنا إلى حد عادى،فكان يؤثر المواقف الانتقالية على النتائج النهائية،ويعمل على الدوام على صهر هذه المواقف وإعادة تشكيلها فى

ديالكتيك ذهنه غير المستقر.ويتميز فكره كله بقدر غير قليل من نزعة الشك.ولكنها ليست نزعة الشك المميز لذهن هدام،بل لذهن حي مصقول إلى حد بعيد،يعلو بإراداته على الأشياء ويتمتع باللهو معها،بدلا من أن يقبض عليها ويكتفي بحقيقة واحدة لا يمكن مع ذلك أن تكون نهائية.وأنه ليذكرنا كثيرا بطريقة هيوم الاستخفافية،المفتقرة إلى الشعور بالمسئولية في معالجة مشكلاته.ولم يكن لبرادلى اهتمام كبير بالديالكتيك الهيجلى منظورا إليه على أنه منهج فلسفي دقيق،ولكنه يطبقه على نحو ضمنى فى طريقته ألمرنة فى الانتقال على الدوام من موقف إلى آخر.ويمكننا أن نسمى طريقته ديالكتيكية،طالما أننا نعنى بذلك ارتقاء ذهن أشد قلقا من أن يقتنع بنتائج يقينية مزعومة إلى مستويات للفكر تزداد علوا.فلذة البحث والكشف أعظم عند برادلى من لذة الامتلاك."فعلينا،فى الفلسفة،ألا نسعى إلى الرضا المطلق... فالفلسفة ليست إلا ممارسة جانب واحد من طبيعتنا والتمتع به" [1]والنوع الوحيد المشروع من الشك هو التخلى عن أمل الوصول فى أى وقت إلى امتلاك نهائى للحقيقة.أما ذلك الذى يطلق عليه عادة اسم نزعة الشك فإنه يسميه بالقطعية الانتحارية **suicidal Dogmatism**.

غير أن برادلى كثيرا ما كان يعبر،بنفس المرونة والحيوية التى أبرزنا أهميتها،عن موقف مخالف تماما؛ فالحقيقة"هى ما يرضي العقل**intellect**" و"الفلسفة ترمى إلى الرضا العقلى،أي بعبارة أخرى إلى الحقيقة النهائية[2]"ذلك هو الموقف الذى استرشد به فى تأملاته الميتافيزيقية- أعنى الحاجة إلى الأمان والنظام،والسعي النظري إلى التغلب على كل ما هو مختلط متناقض،بغية الوصول على نظرة منسجمة إلى العالم يجد الذهن فيها طمأنينة.ويبدو لى أن

---

(١) مقالات عن الحقيقة والواقع، ص ١٣.

(٢) المرجع نفسه،ص ١و١١ وما يليها.

هذا هو الأساس العاطفي لميتافيزيقا برادلى الرفيعة فى"المطلق".فهو يحاول بحماسة صوفية خالصة،أن يفهم المطلق ويتأمله بوصفه مستقر النفس،وذلك بخشوع فيه تقديس،وباستسلام خائر إلى حد ما،يقف على نقيض ذلك الشك الجرئ المرن الذى بينا أنه يمثل الوجه الآخر من طبيعته.

وفى ضوء ما سبق ينبغي لنا أن نتأمل العداء المرير الذى حمل به البرجماتيون على مذهب برادلى وسخروا به منه سخرية لا ذعة.فأصل النزاع إنما هو الاختلاف الكامل فى المزاج والموقف الكامن من وراء كل من الفلسفتين:أعنى التقابل بين العقلية المغامرة المناضلة التي تحب أن تجوس خلال العالم وتغيره، وبين العقلية الخائرة الحريصة على الطمأنينة والهدوء،والتى تغلق نفسها فى مذهب وتلتزم الطريق الواسع المؤدى إلى الحقيقة المطلقة.ولا شك فى أن الاختلاف أساسي،وأن الخلاف الطويل المرير بين برادلى وشيلر أن يعد تعبيرا عن هذا الاختلاف.

وسوف نتناول أعمال برادلى الفلسفية حسب الترتيب الزمني لتطورها، فنتحدث أولا عن مذهبه الأخلاقي،ثم منطقه،وأخيرا عن ميتافيزيقاه.ولقد كان كتابه فى الأخلاق من أوائل مؤلفات المدرسة المثالية،فظهر بعد وقت قصير من نشر مقدمتى جرين إلى هيوم،وترجمة ولاس للمنطق الأصغر عند هيجل،وقبل وقت قصير من ظهور الكتاب الأول لإدوارد كيرد عن كانت. ولقد كان ذلك الكتاب،الذى سبق"المقدمة**Prolegomena**"لجرين بسع سنوات،أول مؤلف يقوم بمهمة الواسطة لنقل أخلاق المثالية الألمانية إلى الإنجليز.وبذلك كان من المعالم الأساسية فى المجرى التاريخي للفلسفة الأخلاقية الإنجليزية.وفى هذا كتب بوزانكيت،بعد سنوات متعددة،يقول"لقد كان نشر ف.هـ. برادلى

لكتابه"دراسات أخلاقية "،فى نظر الكثيرين منا،حادثا عبر مجرى تاريخ ذلك العلم [1]".

ففى مذهب برادلى الأخلاقي تجد نزعته الهيجلية أوضح وأصدق تعبير عنها،وتتجلى بأوضح صورة تلك التجربة الشخصية العنيفة التي تعلق بها بالمذهب الهيجلي،وذلك على الرغم من قلة استخدامه لمصطلح هيجل.وهنا أيضا يشير فى فقرة مأثورة إلى الفلسفة الألمانية على أنها الفلسفة الصحيحة،والوحيدة القادرة على إنقاذ الفكر الإنجليزى من عزلته الخطرة.وهنا كذلك نجد أول نقد هدام،بأسلحة هيجلية،للفلسفات الأخلاقية التقليدية البالية التي قالت بها مذاهب المنفعة واللذة والتجريبية بوجه عام.وأخيرا فعلى الرغم من كل اعتماده على هيجل وغيره من الألمان فى هذا الكتاب المبكر فى الأخلاق،فإنه يظهر فيه مفكرا مستقلا من الطراز الأول، قدر له أن يطور تلك القوة الدافعة الجديدة التي تلقاها من الآخرين ويسير بها إلى الأمام.

ويرى برادلى أن الغاية الأخلاقية هى قبل كل شيء اكتمال الذات وتحققها.ولكن ما هى هذه الذات؟ إنها قطعا ليست هى الذات البشرية،التي هى مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف أو الإرادات أو الإحساسات الجزئية.وإنما هى تبتدئ منذ البداية بوصفها كلا واحدا أو منهجيا،وحقيقة كلية عينية،تعد أجزاؤها المتعددة أو المتلاحقة مجرد مراحل أو عوامل بالنسبة إليها.فالذات التي تعرفها الأخلاق ذات أعلى،ذات كلية تعلو على هذه الذات أو تلك، على ذاتى أو ذاتك أو أية ذات أخرى.ومن هنا فإن القاعدة الأخلاقية:"حقق ذاتك بوصفك كلا لا متناهيا" تعنى"حقق ذاتك بوصفك عضوا واعيا بنفسه فى

---

[1] فى كتاب"الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"،المجلد الأول،ص ٥٧ والصفحة التالية.

كل لا متناه عن طريق تحقيق هذا الكل فى ذاتك[1]"وباتخاذ هذا الموقف يبين برادى كيف أن الغاية الأخلاقية لمذهب اللذة وهى تحصيل اللذة لذاتها، تعجز عن التعبير عن المعنى الحقيقي للأخلاقية.وإن موقفه ليمثل تخلصا كلاسيكيا من كل الأخلاق الضحلة التي تعبر عنها فكرة اللذة والسعادة والمنفعة،كما يمثلها مل وسبنسر وستيفن وسدجويك(وقد هاجم برادلى هذا الأخير فى كتيب خاص نشر بعد عام من ظهور كتابه "دراسات أخلاقية") كذلك رفض برادلى الغاية الأخلاقية المقابلة،وهى الواجب لذاته على أساس أنها بدورها تنطوى على تحيز ضيق الأفق فى الجانب المضاد،إذ إنها تكتفى بأن تستعيض عن الجزئى المحض بالكلى المحض،وتأتى بمبدأ مجرد شكلي تماما،لا يمكن أن يتخذ مرشدا فى السلوك.فلا جدوى من أن يقال للمرء إن عليه أن يفعل ما هو خير لأجل الخير،إذا لم يحدد له المضمون العيني للخير.وواضح أن برادلى هنا يهاجم النزعة الشكلية الصارمة فى الأخلاق الكانتية،وإن يكن يعترف بأن النظرية التي ينتقدها ليست نظرية قيل بها فعلا،بقدر ما هى نظرية وضعت لغرض الجدل.ويكاد نقده لهذا المذهب الأخلاقى يماثل تماما نقد هيجل له.

هاتان النظريتان اللتان تتحيز كل منهما إلى جانب واحد،هو اللذة لذاتها أو الواجب لذاته،ينبغي تجاوزهما من وجهة نظر أعلى يسميها برادلى بوجهة نظر"مركزى**my station** وواجباته". ولوجهة النظر هذه فى أساسها،معنى يعادل معنى قاعدة تحقيق الذات، إذ إن الإنسان الذى لا يمكن أن يكون مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل عنه- فمثل هذا الفرد تجريد لا معنى له،وإنما هو كائن اجتماعي – هذا الإنسان لا يستطيع أن يحقق ذاته الحقة،أو الإرادة الخيرة أو الاجتماعية التى ينبغي تمييزها من ذاته الشخصية البحتة عن لذاتها

---

[1] دراسات أخلاقية،الطبعة الثانية ص ٨٠.

فحسب،إلا عندما يكون قد اهتدى إلى مركزه وواجباته،أي وظيفته داخل كل اجتماعي. وهنا يحطم برادلى أساس المذهب الفردى الأخلاقي الذى يلازم الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية من لوك إلى سبنسر.وهو يتخلص فى الوقت ذاته من الثنائية الكانتية التى تحفر هوة لا تعبر بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.فالواجب الذى يفرضه على مركزى لا يمكن أن يكون عملية لا تنتهى يقترن فيها"الوجوب**ought**" الدائم بتكرار لا ينتهى لكلمة"ليس بعد"،وإنما ينبغي أن يتحقق هنا والآن.فمن الواجب أن يكون المثل الأخلاقي الأعلى قابلا للتحقق فى المجال الزمني للوجود،وفى ذلك الرضاء الناجم عن التحقق الفعلى الواجب. وبفضل هذا القضاء على التوتر بين الوجوب وبين الوجود،يجعل برادلى للحياة الأخلاقية جواً أرق وأرحم،يقترن فيه الحب بالواجب ويعينه.

فما هى الغاية الأخلاقية إذن،إن لم تكن هى المثل الأعلى القصىّ الذى لا يُبلغ،الذى قالت به الأخلاق الكانتية؟ إن برادلى،بقدر ما يهتدى إلى معيار السلوك الأخلاقي فى المجتمع الذى يعيش فيه المرء وفى عرفه وقوانينه ونظمه،ويرى أنه ليس من المرغوب فيه أن يسعى المرء إلى تجاوزه، بهذا القدر يكون برادلى قد تمسك بتراث بلاده،الذى يستبعد السيادة المطلقة المفرد، ويخضعه بشدة المعايير الأخلاقية للمجتمع،ولهذا السبب نفسه يرفض برادلى أخلاق الإنسان الأرقى،ومعها أخلاق المجتمع الفاضل(**Utopian**) بوصفها ابتداعات ذهنية لا يمكن أن تكون لها سلطة على السلوك العملى فى الحياة اليومية.

على أن برادلى ينتقل،من بعد هذه الأخلاق الفعلية الواقعية،إلى تشييد"أخلاق مثالية"،أى نظام أخلاقى من مستوى أعلى، لا تعود فيه الذات حبيسة بيئتها الاجتماعية.وهو فى هذه المحاولة،التى يتخلى فيها جزئيا عن الموقف الذى بلغه من قبل،يقدم إلينا لمحة لعالم القيم لا يكون من الضرورى فيه

إقامة علاقة مباشرة مع البيئة الاجتماعية .وإنما الواجب أن تُطلب قيمة لذاتها،شأنها شأن سعينا إلى الحق والجمال.وهكذا فإن برادلى يعترف هنا بمجال للكمال غير الاجتماعي. ومع ذلك فلا يمكن أن يحلق هذا المستوى الأعلى فى الهواء فوق المستوى الأدنى،وإنما ينبغي أن تكون جذوره متأصلة فى هذا الأخير وأن ينمو منه.فالأخلاق المثالية ترتكز على الأخلاق الاجتماعية .وهكذا ينسجم تفكير برادلى مع حساسية الشعب الذى ينتمى إليه:فهو يجسّد فكرة"الجنتلمان" الإنجليزي،وهى فكرة لا تحتمل خروجا عن الحواجز الاجتماعية والقومية.وهو فى هذه النقطة أقرب إلى هيوم بكثير منه إلى هيجل.

وإذا نظر برادلى إلى الغاية الأخلاقية على أنها شيء ينبغي تحقيقه فى الواقع الحالى،فقد تجاوز ثنائية كانت بطريقة هيجلية.ولكن يتضح بعد ذلك أن هذا الموقف الرفيع ذاته إنما هو موقف تمهيدى فحسب،يُلقى به برادلى بدوره فى دوامة ديالكتيكه الذى لا يتوقف عند حد .ذلك لأن الثنائية القديمة،التى سبق حلها،بين الوجوب والوجود،تطلّ برأسها من جديد عندما يتضح أن الفكرة الأخلاقية لا يمكن أبدا أن تتحقق تحققا كاملا.ففكرة الوجوب أو الإلزام تنطوى على تناقض:إذ إنه حيث لا يوجد نقص لا يوجد إلزام،وحيث لا يوجد إلزام لا توجد أخلاقية.ولا يمكن أن يوجد حل مباشر لهذه المشكلة القائلة بوجود تباين بين الأخلاقي،بوصفه شيئا متحققا بالفعل أو قابلا للتحقق،وبينه من حيث هو غاية مثالية مرغوب فيها.ومعنى ذلك أن من واجبنا، إذا شئنا الخلاص من هذه المشكلة،أن نترك مجال الأخلاق وتفكر قدما فى مجال يعلو على الأخلاق،لا تعود فيه فكرة الإلزام حاضرة.هذا المجال الأعلى هو الدين،الذى هو تحقق الأخلاقية أو اكتمالها الرفيع،بمعنى أن الذات المثالية،التى تظل دائما،بالنسبة إلى الأخلاق،شيئا ينبغي أن تكونه،تتحقق بالفعل فى الدين.هذه الأفكار تفُضي إلى

تلك التأملات التى لم ينتقل برادلى إليها إلا عند صياغته لمذهبه الميتافيزيقي بعد سنوات عدة.

وسوف نرى،عندما نعرض لهذا المذهب،أن الخير الذى يلحقه تناقض ذاتى لا يحق لـه إدعاء الواقعية بالمعنى الدقيق،وإنما ينتمى فقط إلى عالم الظواهر غير الواقعي .وعلى ذلك فحتى حين يتجاوز هذا الخير ذاته فى الدين،فإنه لا يجد فى ذلك إلا حلا أو تحققا تمهيديا.وفى "المطلق"وحده،بوصفه الواقع الحقيقى،يصل الخير- ومعه ضده،أى الشر- إلى مستقره النهائي،بعد أن يفقد طبيعته الخاصة فى تحول كامل.وهكذا فإن اكتمال الأخلاق عند برادلى إنما يكون فى ميتافيزيقا المطلق عنده.

ولقد أحدث برادلى،بكتابه"مبادئ المنطق"(١٨٨٣)،انقلابا فى المنطق يوازى ذلك الذى أحدثه فى الأخلاق بكتابه"دراسات أخلاقية"،إذ إنه زعزع فى هذا الميدان بدوره، سيطرة التجريبيين التى كانت كاملة تقريبا.وفتح باب فروع جديدة للبحث فى إنجلترا.ولقد وصف وليم جيمس،وهو خصم برادلى.كتابه الأخير هذا،مثلما وصف بوزانكيت كتابه الأول،بأنه قد"غير مجرى تاريخ ذلك العلم"،وقال "لقد فرغت لتوى من قراءة"المنطق"لبرادلى،باهتمام وحماسة لا حد لهما.... ومن المؤكد أنه من الكتب التى غيرت مجرى تاريخ الفلسفة الإنجليزية.ولزام على التجريبيين،وعلى القائلين بالمعقولية الشاملة معا، أن يسووا حساباتهم معه.فهو يخرج عن كل الاتجاهات التقليدية" [1]

وعلى الرغم من أن ظلّ هيجل كان يختفي وراء منطق برادلى بدوره- ولكن من مسافة أبعد،وبوضوح أقل – فقد اعترف برادلى بأنه كان مدينا للوتسه أولا، ومن بعده لزيجفارث وغيره من المناطقة الألمان.بفضلهم استطاع أن يرد

---

[1] "رسائل وليم جيمس Letters of William James"، ١٩٢٠، المجلد الأول ،ص ٢٥٨.

بحجـة قويــة مــضادة علــى النزعــة النفــسية لــدى المناطقــة التجــريبيين الإنجليز.وكانت مهمتـه الأولـى هـى إعمال معول الهدم فى أسس هذه النزعة بكشف زيف الأساس النفسي للمنطق التجريبي،أعنى فكرة الترابط ،التي تكون المعرفة بالنسبة إليها ربطا بين عناصر عقلية لها طابع فردى مفكك فهو هنا يتساءل:كيف يتسنى لواقعة منعزلة لا تكاد تظهر حتى تختفى،أن تكون هى مناسبة عودة ظهور شيء كان ماثلاً(**apresentation**)؟ وما هو نوع العناصر التى تربط معا فى الإدراك الحسي على نحو يجعل عودة ظهور أحدها فى الوعى مؤديا إلى الإتيان معه بالباقين؟.إن ما يأتى من جديد فى الوعى لا يمكن أن يكون هو نفس ما كان فيه من قبل،وكل عنصر فى الذهن يحمل فى ذاته نوعا من الجدة،إذا أنه يدخل فى علاقات جديدة، وبذلك يتغير طابعه،حتى لو كان المظهر الوحيد لذلك التغير هو تلك النقطة الزمانية الجديدة التى عاد فيها إلى الظهور.أما ارتباط محتويات العناصر الماثلة(**Presentations**)فينبغي أن يرتكز على شيء مشترك أو متماثل فى هذه المحتويات،ولا يمكن أن يحدث بين جزيئات خالصة زائلة.ومن هنا وضع برادلى قضيته القائلة إن كل ارتباط إنما يحدث بين كليات.وقد اعترف برادلى بأنه كان يدين لهيجل بهذه الفكرة الهامة،الكفيلة بهدم كل المذهب الترابطي ابتداء من هارتلي وهيوم حتى مل و"بين"،كما اعترف بأنها هى التى أخذت بيده من الظلمات إلى النور.والواقع أننا لا نكاد نستطيع الآن.بعد أن تعودنا تماما على هذه الفكرة بفضل جهود المفكرين الهيجليين خلال عشرات السنين،أن ندرك دلالتها بالنسبة إلى المرحلة التى كان علم النفس والمنطق الإنجليزيين قد بلغاها عندئذ.ويكتفي أن برادلى،عندما نشر الطبعة الثانية من"مبادئ المنطق" بعد فترة دامت حوالي أربعين عاما،قد رأى أن نقد آخر لخصومه السابقين إنما هو لغو لا داعي

لـه،واكتفى، فـى إشـارتـه إلـى بعـض المتـشبثين المتـأخرين بـالمعسكر التجريبـي، بقوله:" دع الموتى يدفنون الموتى" [1].

وإن كتـاب برادلـى ليختلـف،حتى مـن حيـث المظهـر الخـارجي،عن البحـوث المألوفـة فـى المنطـق.فهـو لـيس منطقـا صـوريا ولا رياضـيا ولا تجريبيا،وإنمـا هـو بحـث أصيل إلى أبعد حد،شخصـى تماما،فى قوانين الفكـر والصور المنطقيـة.وهـو موجـه أساسا،وبعنف،ضـد منطـق التجـريبيين ويرجـع تأثيره التاريخي إلى أنه قضى على التأثير القوي لمنطـق مل،وأبعد تعاليمـه عن الميدان عشرات متعددة مـن السنين،إلى أن حدث،فى وقت قريـب جدا،رد فعل بطـيء لصالح مل إلى حد ما.وأفضل ما يوصف به منطق برادلى هو أنـه منطـق ميتـافيزيقي،بمعنى أن للمسلمات الميتافيزيقيـة تأثيرهـا الفعـال فيـه،أو أنـهـا علـى الأقل تكـون أساسـه الخفـي.ولكنـه لا ينـاظر إلا علـى نحـو عـام ذلـك النـوع مـن المنطق الذى يتجلى بأنقى صـوره فى هيجل، والـذى لا تربطـه بـه إلا نقط التقـاء متفرقة،والذى نـادرا ما استخدم ماهيته،وهى الـديالكتيك،إذ تجنـب تمامـا الارتقـاء الـديالكتيكى مـن مقولـة إلـى أخـرى.وفضلا عـن ذلـك فـإن علاقاتـه بالمـذهب الأرسطي التقليدي فـى المنطـق سطحية إلـى حد ما،وذلك علـى الرغم مـن أنـه مبنىٰ جزئيا على نتائجه:فهو يتخلى عن فكرة التصور،وينقد فكرة القياس بقسوة.

وفى مقابل التقسيم الثلاثي المـألوف للبحث المنطقي إلـى تـصور وحكم أو تصديق، واستدلال،يقتصر برادلى على الآخيرين.وهو يبدأ بالحكم لأنـه يرى أن الحكم،لا التصور،هو الصورة المنطقية الأولى أو الوحدة الأصيلة للفكر.وهو يعلـن منـذ البدايـة أن الحكـم لا يمكـن أن يكـون ربـط فكـرة بإحساس أو بفكـرة أخرى،على أساس أن العوامل النفسانية لا دخل لهـا فـى هـذا الأمر.وإنمـا الـذى

---

[1] المجلد الأول،ص ٣٥٤.

يهمنا فى الحكم معناه،ومضمونه الفكرى الكلى،الذى يختلف اختلافا أساسيا عن أية حادثة أو واقعة ذهنية.فالمعنى أو الفكرة المنطقية يظل على ما هو عليه مهما تغيرت المعطيات،وهو ذلك الجزء من مضمون الوعى، الذى أوقفه الذهن وأخرجه بالتالى من مجال الزمان.وعلى حين أن الحادثة الذهنية جزئية فريدة موجودة واقعيا،فإن المعنى لا ينتمى إلى مجال الوجود الفعلى على الإطلاق،وإنما هو فكرى كلى.وهكذا فإن نظرية برادلى المنطقية إنما هى محاولة لإيجاد انفصال واضح بين المجالين المنطقي والنفسي،بين العوامل الفكرية الأولية من جهة، وبين الوقائع البحتة للتجربة المعرفية من جهة أخرى؛والفكرة الرئيسية فيه هى أن من المستحيل قيام حكم أو أية صورة أخرى للمعرفة ما لم يوجد عامل يظل فى هوية مع ذاته طوال تغير الوقائع وصيرورتها. كل هذا يعبر عنه برادلى فى تعريفه المشهور للحكم- و هو التعريف الذى أثار جدلا كثيرا،والقائل إن الحكم هو"الفعل الذى يحيل مضمونا فكريا(يُعترف به بما هو كذلك) إلى واقع متجاوز لذلك الفعل"[1].فكل حكم ينطوي بالضرورة على مثل هذه الإحالة أو الإضافة،وكل إضافة تفترض مقدما،إلى جانب الطرفين المضافين،وحدة تجمعهما سويا.وهكذا يؤدى نقد فكرة الترابط إلى مذهب خاص فى الحكم.

ولكن على الرغم من كل انتقادات برادلى للنزعة النفسية.فإنه هو ذاته لم يسلم منها.ذلك لأنه عرف الحكم تارة بأنه فعل.أي بأنه شيء ذهني،وتارة أخرى بأنه ما يقصده الفعل أو يعنيه،أي القضية المنطقية.ومثل هذا الإخفاق فى الفصل بما فيه الكفاية بين المنطق وعلم النفس،يحول دون إدراجه ضمن ممثلي المنطق الخالص،ولقد كان تأرجحه بين الموقفين هو النقطة التي تركزت عليها

---

(1) مبادئ المنطق، *الطبعة الثانية*،المجلد الأول ص ١٠.

انتقادات خصومه،وأولهم كوك ولسن **Cook Wilson**، ثم ستوت**Stout**ورسل وغيرهما.

وعندما وصل برادلي إلى صياغة مذهبه في الميتافيزيقا،اهتدى إلى وجهة نظر جديدة يعرف منها الحكم.فقد أدى به تمييزه بين الواقعي والفكري على أساس أن أولهما هو"هذا**That**" وثانيهما هو"ماذا**What** "،أي هما الاسم والصفة على التوالي- أدى به ذلك التمييز إلى النظر إلى الحكم على أنه إيضاح لـ"هذا بوصفه موضوعا،عن طريق"ماذا"،بوصفه محمولا،أي أنه هو أن نطلق على الواقع صفة لا تكون واقعة وإنما فكرة،أما الموضوع فهو وجود فعلي.وتتوقف حقيقة الحكم على نوع الواقع الذى نصدر عنه التأكيد؛ وبين برادلي فى ميتافيزيقاه أن الوجود الفعلي جزئي متناقض دائما،ولا يعبر إلا عن وجه جزئي من كل أكبر. ومن ثم فإن أى حكم يشير إلى واقعة محددة،يتصف دائما بالخطأ،وغاية ما يبلغه هو حقيقة جزئية أو نسبية فحسب.والحكم الكامل هو الذي يكون موضوعه،على طول المدى،هو الواقع كاملا، أو المطلق.وهكذا يدمج برادلى منطقة فى ميتافيزيقاه،كما فعل هيجل.

ويعادو برادلي،في مذهبه في الاستدلال،مهاجمة أخطاء تقليدية متأصلة.ذلك لأن نفوره من كل قبول أعمى للسلطة جعله يرفض نظرية القياس بأسرها،بوصفه محض خرافة.فالقياس يزعم، أنه أنموذج كل استدلال وبرهان منطقي،غير أن هناك صورا متعددة للاستدلال والبرهان لا يمكن إدماجها فيه.ويضرب برادلي،لتوضيح رأيه هذا،أمثلة يثبت بها أن المقدمة الكبرى كثيرا ما تكون غير ضرورية[1].فإليه يرجع الفضل فى الإشارة إلى عدد من الصور

---

(1) المرجع نفسه،المجلد الأول، ص٢٤٢ والصفحة التالية.

غير القياسية للاستدلال،وهى الصور التي لم يكد يلاحظها المنطق التقليدي على الإطلاق.

والفرق بين الاستدلال والحكم هو أن الأخير أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر،أى إلى المادة الحسية.فقبل إمكان قيام أى استدلال،ينبغي أن يطرأ قدر معين من التنظيم على المادة الخام للمعرفة،وهذه هى مهمة الحكم أساسا. ويمكن القول إن الحكم يبدأ،بصورة بسيطة أولية،فى التجربة الحسية،على حين أن الاستدلال يفترض مقدما أساسا عقليا.وهذا لا يعنى أن الاستدلال يبدأ حيث ينتهي الحكم،إذ إن برادلى يؤكد أن الصور البدائية للاستدلال تظهر فى البدايات الأولى للحكم،وعلى أدنى مستويات الحياة المعرفية.غير أن الحكم الصريح هو قطعا سابق منطقيا،إن لم يكن نفسيا،على الاستدلال الصريح،وإن يكن الاثنان معا وجهين لعملية واحدة.وهكذا فإن فكرة برادلى هذه تستبق فكرة بوزانكيت(التي كانت وثيقة الصلة بها)،إذ تجعل مهمة المنطق هى عرض نمو الذهن وتتبع العمليات المنطقية طوال مراحل نموها المتعددة.

وعند تحليل الاستدلال،يمكننا أن نميز بين ثلاثة عناصر:المعطيات،والفاعلية فى الاستدلال من هذه المعطيات، والنتيجة.ويتصف عنصر الفاعلية بأنه مركب،أي أنه تركيب فكرى؛ وفى الارتباط الزائد الذى يضاف،عندئذ،إلى الاتصال الأصلى القائم بين المعطيات،تمر هذه المعطيات بتغير وتنتقل إلى وحدة جديدة.ذلك لأنه حيث لا يظهر شيء جديد لا يكون ثمة استدلال.على أن برادلى قد ابتعد كثيرا عن رأيه هذا فى الاستدلال فى الطبعة الثانية من كتاب"مبادئ المنطق"،وآثر أن ينظر إليه على أنه فى الأساس يمثل التطور أو النمو الذاتى **Self-development** لمضمون موضوعي.

وهو فى كل الأحوال يتمسك بتأكيده للفارق الأساسي بين المجالات المادية، والذهنية،والمنطقية،ولا يمل أبدا من مهاجمة الخلط الذى يتمثل لدى النزعة النفسية بين المجالين الأخيرين.فللفكرة المنطقية طريقة فى الوجود تختلف أساسا عن طريقة وجود الشيء المادي والحادثة الذهنية،وهى لا توجد(exist)،ولا يمكن أن تحدث،إذا كنا نعنى بهذه الألفاظ الدخول فى مجال الظواهر.وإنما هى مضمون فكرى،وماهية،ومعنى كلى،فى مقابل الواقعة أو الحادث.لذلك فإن المنطق لا يمكنه أن يدرك- ناهيك به أن يفهم- ما تتصف به الجزئيات والفرديات التى تتمثل فى الواقع العينى من ثراء زاخر بالتنوع لا ينصب معينه.فالتنوع المتعدد الألوان للحياة يقع خارج نطاق المنطق.

ولقد أعاد برادلى طبع النص الأصلى"لمبادئ المنطق" فى طبعته الثانية التى يفصلها عن الأولى حوالى أربعين عاما،مع إضافة حاشية فى صورة ملاحظات فى نهاية كل فصل،وسلسلة من الأبحاث الختامية.وهذه المادة الجديدة تصحح النص الأصلي وتتجاوزه فى نقاط ليست كلها ثانوية.والجزء الأكبر منها مستمد من بوزانكيت،الذى قام باختبار نقدي لكتاب برادلى"مبادئ المنطق" فى ١٨٨٥(فى كتاب المعرفة والواقع **Knowledge & Reality**)،والذى نشر بعد ذلك بثلاث سنوات كتابا خاصا له فى "المنطق"اتخذ من برادلى نقطة بداية.وقد اعترف برادلى بدينه صراحة ودون تحتفظ.

ولقد سبق أن نوهنا مرارا بالأهمية التاريخية لأعمال برادلى فى ميادين الأخلاق وعلم النفس والمنطق.وقد صادفت هذه الأعمال قبولا واسعا،وسرعان ما أصبحت جزءا من تراث الفكر الإنجليزي.أما آراؤه الميتافيزيقية،كما عرضها فى كتابه الرئيسي"المظهر والواقع"،فإنها أثارت جدلا أوسع بكثير.فقد كان هذا الكتاب مثار للشقاق فى الفلسفة الإنجليزية الحديثة،وتفاوتت الآراء بشأنه كل التفاوت،ما بين ثناء لا حد له،إلى عدم اكتراث أبله،إلى سخرية مريرة

واحتقار صريح.فقد وصفه إدوارد كيرد بأنه أكبر حدث منذ"كانت"،كما قال مويرهيد إنه"لم يظهر أي شيء مثله منذ" بحث" هيوم. فهذا الكتاب شأنه شأن كتاب هيوم،قد أيقظ المفكرين من جميع المدراس من سباتهم القطعي" [1].أما خصومه،وعلى رأسهم البرجماتيون،فقد انقضوا عليه بوحشية،وجعلوا منه مسخا مشوها.ورأى غير هؤلاء فيه مزيجا عشوائيا من الجد والهزل.ولم يستطيعوا أخذه مأخذ الجد.واقترح أحد الظرفاء تغيير العنوان إلى"اختفاء مظهر الواقع[2] **The disappearance of Reality**".وعلى الرغم من ذلك فلا يوجد آخر هز الفلسفة الإنجليزية الحالية من أعماقها،وأثار من التفكير،ومارس من التأثير إيجابا وسلبا،مثل كتاب برادلى"المظهر والواقع".

سارت ميتافيزيقا برادلى فى طريق تشييد مذهب،ولكنها لم تفعل ذلك بالتحليق الاهوج فوق التجربة،وإنما طبقت الشرط الذى وضعه برادلى فى تصدير كتابه"مبادئ المنطق"فقامت ببحث نقدي(أو سمه بحثا شكاكا إذا شئت) فى المبادئ الأولى.وقد اشتهرت كلمته المأثورة التى قال فيها"إن الميتافيزيقا هى العثور على أسباب رديئة لما نؤمن به بالغريزة،غير أن العثور على هذه الأسباب هو بدوره غريزة بنفس المقدار"[3].فهو يري،مثل شوبنهور،أن الإنسان"حيوان ميتافيزيقي". والميتافيزيقا هى ترياقه الأفضل ضد الخرافة القطعية للاهوت المتزمت،وضد سطحية المذهب المادي.فهي سلاح ذهن نشيط متحرر عقليا،يسعى إلى الخلاص من قيود المذهب الجامد.وهى موقف أكثر منها نظرية،وهى إثارة للمشكلات وبحث عنها أكثر منها حل لها.ومن هنا كان بنا،إذا شئنا،أن نجعل منها ملهاة،وستظل تحتفظ ببعض قيمتها حتى لو أسفرت

---

(1) **"التراث الأفلاطوني"،ص ٢٢٤.**

(2) **روى ذلك أ.و. بن**A. W , Benn **فى كتابه"تاريخ المذهب العقلى الإنجليزيى فى القرن التاسع عشر** History of English Rationalism in the 19th Century" **المجلد الثانى، ص ٤٢١.**

(3) ***تصدير الطبعة الأولى لكتاب"المظهر والواقع".***

عن الشك الكامل: ذلك لأن الاتجاه إلى الشك له عند برادلى من الفعالية ما للاتجاه التأملى النظري.

وهو يعزو إلى الميتافيزيقا مهمتين، أولاهما طلب معرفة للواقع متميزة عن مجرد المظهر،والثانية تصور العالم عقليا، لا بطريقة مفككة،وإنما من حيث هو كل على نحو ما.هاتان هما الفكرتان الرئيسيتان فى نظريته.أما عن الأولى ،فواضح أن من المهم تعريف اللفظين اللذين تتضمنهما الفكرة:فما هو المظهر **appearance**؟إنه ليس الظاهري **Phenomenal** فى البداية على الأقل- سواء فُهم هذا الأخير على أنه ما هو معطى فى الوعى أو ما هو مقابل الشىء فى ذاته-كما أنه ليسأى مجال محدد للوجود أو الفكر مميزا عن أى مجال آخر.وربما كان هو كل هذه معا.ولكنه قبل كل شىء ما نكون إزاءه كلما صادفنا تباينا بين ما هو موجود وما هو موضوع للفكر،وكلما غاص الفكر فى متناقضات أو اقتصرت قدرته على إدراك جزء بدلا من الكل،وكثرة بدلا من الوحدة،وشيئا نسبيا بدلا من شىء مطلق؛ فالمظهر هو ما هو علائقي **relational**، مفكك، وما تسري عليه الصيرورة والتغير،وهو سلب للمعنى والقيمة؛ إنه يكون حيث يكون الخطأ والشر والخطيئة،وحيثما ننساق فى سعى قلق،وحيثما نكتفى،فى بحثنا عما هو أسمى وأفضل،باستنفاد أنفسنا واستهلاكها بدلا من أن نصل إلى ما يرضينا.

وهكذا يُعَّرف المظهر فى عبارات تكاد كلها تكون سلبية فحسب. فما هو الواقع**reality**إذن؟.إنه ما يقابل المظهر من جميع النواحي،بحيث لا يكون علينا،لكي نعّبر عن طبيعته كما تصورها برادلى،إلا أن نستعيض عن الصفات السالبة السابقة بمقابلاتها الإيجابية .فلنرجىء مؤقتا الإتيان بوصف أكمل له،ولنعرف الواقع،بصفة مبدئية،بأنه ما خلا من التناقض،وبأنه وحدة وكلية

واستقرار وانسجام،وبأنه شامل لكل شيء،وبأنه حقيقة كاملة؛أي بالاختصار،بأنه المطلق.

فما الذى يعزوه برادلى إلى مجال المظهر؟.إن لب تعاليمه إنما يوجد فى الفصل الخاص بالعلاقة(أو الإضافة) والكيف.ولعلنا نذكر أن جرين،والمدرسة القديمة عامة،كانوا يعزون إلى مقولة الإضافة أهمية كبرى؛فهو ذلك الذى يضفي على الأشياء حقيقتها بالربط فيما بينها. أما برادلى فيحاول أن يثبت العكس.فهو يقول إننا عندما نختبر بطريقة نظرية ترتيبنا للوقائع تبعا لعلاقاتها وصفاتها نقع فى صعوبات ومتناقضات غير متوقعة.ذلك لأن العلاقة(أو الإضافة) والصفة يفترض كل منهما الآخر.والصفات ليست شيئا بدون العلاقات.ونحن إزاء علاقات كلما ميزنا أو حكمنا أو فكرنا على أي نحو.وكما قال برادلى فى موضع ما. فإن التفكير ينتحر إذا لم يعد علائقيا **relational.** وطبيعي أننا عندما نتجاوز الفكر إلى الوحدة المتصلة بالشعور،نكون قد انصرفنا عن العلاقات والصفات.ولكننا لا نستطيع التفكير فى صفات دون التفكير فى سمات محددة متميزة بعضها عن البعض،كما أننا لا نستطيع التفكير فى هذه الأخيرة دون التفكير فى علاقات بينها.وهكذا فإن الصفات لا يكون لها معنى بدون العلاقات؛والاثنان لا يتميزان إلا بالفكر،ولا ينفصلان واقعيا.وبالمثل لا يمكن أن توجد علاقة دون صفة إذ لا يوجد ما يُربط إذا لم توجد صفات بوصفها حدودا. وعلى ذلك فلا يمكن تصور أي حد مأخوذ على حدة.ولكنه من المؤسف أنه حتى عندما تؤخذ الحدود مرتبطة فيما بينها،فسيظل من المستحيل تصورها،إذ إننا عندما نحاول تصور العلاقة بين العلاقة الأصلية وبين الصفة أو الحد، فإنا نبدأ فى عملية نسير فيها إلى ما لا نهاية،ما دامت كل علاقة جديدة بين العلاقة الأصلية وبين الحد تحتاج بدورها إلى الارتباط فى علاقة مع هذا الحد .ومن هذا كله يستنتج برادلى أنه كلما تحرك الفكر فى علاقات

أصبح،حسب معيار المعرفة،بديلا أو حلا وسطا عاجزا عن بلوغ الحقيقة أو الكشف عن واقع الأشياء.فالتفكير العلائقي أو المقالي **discursive** يوقع نفسه بالضرورة فى متناقضات،وبالتالى لا يشير إلا إلى عالم الظواهر.وكما قلنا من قبل،فإن القابلية للتناقض هى المعيار الذى ندرك به كون الشيء أو التصور ينتمي إلى مجال المظهر.

وبعد تخلص برادلى من تصور العلاقة،يرد كل التصورات الأولية الأخرى للفكر إلى علاقات،هى بدورها عاجزة عن الاتصال بحدودها إلا من خلال سلسلة لا متناهية،وبالتالى مستحيلة،من العلاقات المتوسطة.وهكذا فإن عالم المظهر عنده مزدحم بدرجة لم تعرف من قبل.وقد كرس الباب الأول كله من كتابه لإثبات أن المقولات والتصورات الأخرى للفكر،وكذلك محتوى التجربة،كل هذا يعانى مما تتضمنه العلاقة من تناقض غير قابل للحل، وبالتالى ينتمي إلى عالم المظهر.وفى هذه الفصول يترك برادلى السفسطائي الشكاك نفسه على سجيتها،فى دوامة من التمييزات الحادة والحجج الدقيقة التى تثير سحابة هائلة من الغبار الديالكتيكى بحيث لا يكون لنا أن ندهش حين نرى الأشياء تتهاوى بين يديه،ولا تترك فى النهاية إلا عالما من الأنقاض.ففي دوامته الديالكتيكية يكتسح،الواحدة تلو الأخرى،كلا من :الكيفيات الأولى والثانية،الشيء والصفة، الكيف والإضافة،والزمان والمكان ،الحركة والتغير والتعاقب،العلية والفعل والانفعال،الجوهر وهوية الأشياء،بل وهوية الذات،وكل علم طبيعي،والخطأ والشر والخير،بل الدين والله.

ولا حاجة بنا إلى تتبع كل من هذه على حدة.وإنما سننتقى حالة الذات لنضرب مثلا بها على الطريقة التى سار عليها،إذ إنها تكشف على أكمل وجه عن مدى استعداد برادلى للخروج عن موقف المثاليين السابقين عليه،مثل جرين وولاس كلما اقتضى مبدؤه ذلك.وتلك هى أوضح حالة تبين مدى تحكم الإطار

الجامد الذى وضعه برادلى فى نتائجه مقدما،إلى أي حد أغمض عينيه عن حل كان قريبا من متناول يده،وفى الوقت ذاته كانت تقتضيه المشكلة ذاتها.فدون أن يبذل حتى محاولة لحل مشكلة الهوية الشخصية بتحليل مباشر للوقائع المجردة،نراه يكتفي ببحث النظريات المتعلقة بها،وهى نظريات بلغت من الكثرة والتنوع حدا يبعث على الاضطراب،وانتهى إلى أن تصورا له من التباين والغموض ما لتصور الذات لا يمكنه أن يبقى بتلك الشروط التى ينبغي عليه،أو على تصور آخر،أن يفى بها إذا ما شاء أن يعد حقيقيا أو واقعيا.لذلك أدرجه ضمن المظاهر.غير أن الذات تمثل حالة ينطبق عليها بكل وضوح معيار الواقعية الذى رأى برادلى أن له أهمية عظمى،أعنى معيار انسجام الواحد والكثير،والكثرة فى وحدة مركبة.فهو إذ أنكر وحدة الوعى الذاتى قد جعل الذات مساوية لمجموع تجاربها بدلا من أن يجعلها مساوية لوحدة هذه التجارب،وهكذا انتهى إلى الرأى القائل إنها مجرد حزمة من الأحوال المتفرقة،فاقترب بذلك كثيرا من نظرية هيوم التى كان قد أعلن صراحة عن عدم رضائه بها.والأهم من ذلك أنه تخلى بهذا عن الرأي الذى كان قد عرضه فى مذهبه الأخلاقي من قبل.وفضلا عن ذلك فإن هذا قد جعل من المستحيل عليه،كما سنرى فيما بعد،أن ينتفع على أى نحو من مقولة الشخصية فى تحديد المطلق.وهكذا فإن نظريته فى الذات،كما عرضها فى كتابه عن الميتافيزيقا،تمثل نكسة إلى التجريبية(التى كانت تربطه بها بالفعل صلات قوية).وهى تعد مثالا للطريقة التى أساء بها مفكر لامع الذهن مثله إلى مشكلة فى سبيل مبدأ.

وهكذا لا يتبقى لدينا بعد هذا كله،إلا ثنائية،وهوة شاسعة بين المظهر والواقع.ولكن من الواضح أن المسألة لا يمكن أن تقف عند هذا الحد، وهكذا يتصدى برادلى فى الباب الثانى من كتابه لمعالجة الجراح التى سببها فى البداية.فهو يبين عندئذ أن العالمين المفصولين ديالكتيكيا لا يمكن أن يوجدا

منعزلين،وأن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر.فالمظهر هو،على أية حال،شيء ما،وليس عدما،ولذلك ينبغي أن ينتمى إلى الواقع على نحو ما.ومن وجهة أخرى فلو أخذ الواقع فى ذاته وبذاته لكان عدما.فمن الواجب إذن أن يشتمل على المظهر على نحو ما، إذ لا يمكن،على أبسط الفروض، أن يكون أقل من هذا.وهكذا انتهى برادلى إلى أن المظهر فى حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته،وأن الواقع فى حاجة إلى المظهر ليجعل لذاته مضمونا وواقعية.وهنا ينبغي أن نتساءل عن الطريقة التى ينتمي بها المظهر إلى الواقع،أو إلى المطلق كما يسميه برا دلى عادة.وهو يقول فى نهاية الكتاب(مشيرا إلى هيجل،مع إبداء الموافقة على رأيه) إن الواقع روحي.فإذا ما تأملنا هذا القول فى ضوء المجرى العام لاستدلاله،لبدا لنا أنه خاتمة بلاغية أكثر من كونة ممثلا لرأيه الحقيقي،إذ إنه قد أعلن الفكر العلائقي(الذى لا يعرف برادلى للفكر نوعا غيره)لا يمكن بأية حال أن يعبر عن طبيعة المطلق،وأعلن بوجه خاص أن المطلق لا يمكن تصوره على مثال الذات أو الشخصية.مادام الفكر والذات ينتميان سويا إلى عالم المظهر. أما رأيه الحقيقي،الذى يدل مرة أخرى على استمرار عناصر تجريبية فى تفكيره،فهو أن المطلق تجربة حاسة؛إنه حقا نسق واحد منسجم شامل،ولكن محتواه يتألف من التجربة الحاسّة وفى هذا المطلق تنحل كل الفوارق فى وفاق،أو تُرفع(**aufgehoben**)على حد تعبير هيجل.

والحق أنه لمما يبعث على الحيرة،بعد ذلك المستوى الرفيع الذى رفع إليه برا دلى المطلق،أن نراه يوجد بين المطلق وبين التجربة الحاسة،ويرفع هذه الأخيرة بالتالي فوق مستوى التجربة المنظمة أو التى نتوصل إليها بالفكر.فمن الواضح أنه لا توجد تجربة نستطيع بها أن ندرك المطلق إدراكا مباشرا.وربما كان برادلى قد شعر بهذه الصعوبة،إذ إنه بحث عن تشبيه ليوضح معناه،وأحالنا فى النهاية إلى التجربة الباطنة التى نمارسها عندما نحس مباشرة بشعور

خالص متجانس تماما.فهو يرى فى هذه الأخيرة أنموذجا أو صورة دنيا لتجربة"المطلق"،نظرا إلى ما تتصف به من كلية لا تتجزأ.والاثنتان متوازيتان،ولا تختلفان إلا من حيث إن إحداهما تقع فى الجانب الأقرب لعالم المظهر المتناقض،نظرا إلى أنها لم تخضع بعد للنشاط المقالى (discursive) للفكر،بينما الأولى تتجاوزه،لا بالمعنى المكاني،وإنما بمعنى أنها قد علت على الانقسامات والتقابلات التى يأتي بها الفكر،واستعادت التجربة الأصلية المتصلة على مستوى أعلى.هذا الطابع المطلق للشعور،الذى يبعث النشوة أحيانا فى نفس برادلى،يؤدى به إلى إصدار تأكيدات جزئية إلى حد مفزع،من أمثلتها ما يلى:" لا شيء حقيقيا أو واقعيا فى النهاية إلا ما هو موضوع للشعور،وبالنسبة إلىّ لا يكون هناك فى النهاية شيء واقعي إلا ما أشعر به.. فالواقع،لكى يكون واقعا.ينبغي أن يُشعر به"[1].وفى الشعور نحس بالكثرة على أنها وحدة،وبالأجزاء على أنها كل،فهنا نكون على مستوى أدنى من مستوى التقسيم إلى ذات وموضوع،والتقابل بين الصواب والخطأ.هذه التجربة، التي هى أكثر تجاربنا أولية،تتصف بتلك الوحدة فى الكثرة،التي أنكرها برادلى على أعلى التجارب مستوى،أعنى تجربة الوعى الذاتي.غير أن الوحدة هنا"تمارس"فحسب، وهى تختفي بمجرد إعمال الفكر فيها.بل إننا لا نستطيع التعبير عنها بألفاظ،وإنما نستطيع فقط أن نشعر بأنها انعكاس لتلك التجربة الأعلى التي نشارك بها فى المطلق.

وهكذا تتضح الآن الخطوط العامة لنظرة برادلى إلى العالم.فهي ترسم صورة لثلاثة مستويات:أدناها عالم الشعور المباشر،أي التجربة قبل العلائقية pre-relational التى نشعر فيها بكل لا انقسام فيه ولا تنوع.ويلى ذلك

---

[1] "مقالات فى الحقيقة والواقع"،ص ١٩٩.

المستوى الديالكتيكي،أي عالم الفكر الذى توجد فيه علاقات تفكك الوحدة الأصلية للشعور،وتكون فيه الأشياء مظاهر فحسب،لا واقعا.والثالث عالم الواقع والمطلق،الذى تعود فيه،فى مركب أعلى،تلك الوحدة والكلية المفقودتان فى المرحلة الثانية.ويمكن التعبير عن معنى برا دلى بدقة على نحو أكثر عينية وإنسانية.فنحن إذ أكلنا من"شجرة المعرفة"قد فقدنا وحدتنا النقية الأصلية،وأصبحنا فى كل سعى لنا نهدف إلى استردادها .غير أننا لا نستطيع أبدا أن نرجع إلى حالتنا الأصلية؛فأبواب الجنة الأرضية موصدة فى وجوهنا إلى الأبد. ولكنا ربما اهتدينا بعد أن نكون قد تحملنا حياتنا المضطربة الممزقة هنا،إلى الوحدة ثانية فى عالم أعلى وأسمى؛ وسواء أمكننا إدراك ذلك أو لم يمكننا،فإن كل شوق لنا،فى الوقت الحالى إنما يتجه إليها.فالإنسان ينتقل من البراءة النقية للشعور الساذج إلى إثم المعرفة،ومنه إلى التوبة والخلاص فى المطلق.

وفى هذا الصدد يبدو المطلق عند برا دلى على أنه ناتج عن رغبة،وتحقيق متخيل لها.والواقع أن فى كتابه فقرات نستطيع أن ندرك فيها تلك العاطفة العميقة،التى ترقى أحيانا إلى مرتبة الشوق الصوفي، والتي كان يسعى بها وراء المطلق ليصبح وإياه واحدا.ذلك لأن المطلق،على أية حال،ليس رتابة خاوية مملة،إذ إنه يضم كل ما فى الفردي والجزئي من ثراء وتنوع ويحتفظ به فى داخله.وهو على أسوأ الفروض لا يمكن أن يكون أفقر من عالم الحسي؛بل إنه ينبغي أن يكون أثرى إلى حد لا متناه من أي شيء تمدنا به تجربتنا الحالية،فلا شيء يضيع فيه."إن كل لهيب انفعالي،عفيف أو شهواني،يظل يشتعل فى المطلق دون أن يرتوى أو تخف حدته،فهو نعمة يستوعبها التوافق المميز لسكينته وطمأنينته الرفيعة".ولكن كيف تدخل المظاهر فى المطلق وتكون جزءا من طبيعته؟.من المحال قطعا أن يكون ذلك بالصورة التى نعرفها

بها الآن،أى بما تتميز به فى حالتها الراهنة من اضطراب وحيرة،بل ينبغي أن تتغير هيئتها ويعاد تشكيلها لكي تلائم الحياة العليا والكاملة.وليس فى وسعنا أن نذكر كيف يحدث ذلك فى كل حالة.بل كل ما نملك أن نفعله هو الاكتفاء بالتخمين والترجيح.فعناصر التجربة،من شعور وإرادة وفكر أيضا،ستكون هناك،ولكنها لن تعود فى حالة شقاق.فلا بد من وجود إرادة حيث يغدو المثل الأعلى حقيقة واقعة.على أن الفكر ينبغي أن يطرأ عليه تبدل عميق:فسيكون ماثلا بوصفه حدسا أعلى،وبذلك يفقد طابعه المميز، ويلتهم ذاته عند بلوغه مثله الأعلى،ويُعلى عليه عند الاهتداء إلى ذلك العلو الذى يكوّن البحث عنه ماهيته ذاتها.وواضح أن برادلى يعنى هنا بالفكر ذلك الفكر العلائقي المقالي،والنشاط المتناهي للذهن،لا الفاعلية المطلقة للعقل: ولو كان فقط قد توسع فى هذا الفهم الضيق المحدد للفكر فى اتجاه "الفكرة المطلقة**Idea**" عند هيجل،لوجد ما كان يبحث عنه دون جدوى.

ولا يستثنى الخطأ والشر من عملية التحول الكبرى التى تدمج بها المقولات والمظاهر المتناهية فى المطلق.ففيما يتعلق بالخطأ،يكون معنى هذا الاندماج أنه لا يمكن وجود تعارض أساسي بين الحقيقة والخطأ،وإنما الأمر كله أمر درجات من هذا وذاك.فالخطأ فى الواقع"هو"الحقيقة،أي هو الحقيقة الجزئية الناقصة،التى نتأملها من وجهة نظر فهمنا المحدود القاصر.أما فى التجربة الكلية فإنه يصحح ذاته ويختفي.ومن الواضح أن برادلى هنا لا يحل هذه المشكلة الخطيرة غاية الخطورة،وإنما يكتفي بالزيغ والتهرب منها.ولا جدال فى أن الهجمات العنيفة التى وجهها خصوم برادلى،ولا سيما البرجماتيون،إلى نظريته فى الخطأ،قد مست نقطة شديدة الضعف فى مذهبه.

كذلك يتضح أن الألم والشر،شأنهما شأن الخطأ متمشيان مع الكمال المطلق.ولا ينكر برادلى أن لهما وجودا فعليا؛ ولكن المسألة التى يهتم بها هى

طريقة التحول الذى يمكن أن يطرأ عليهما.وهو هنا يلجأ إلى تشبيه:فمن التجارب المألوفة أن الألم البسيط يمكن أن يُستَوعب فى لذة أعظم،فيختفي نتيجة لذلك.صحيح أن شدة هذه اللذة ستقل عندئذ،غير أن الشعور فى مجموعه يمكن أن يظل شعورا باللذة.فمن الممكن إذن، إذا ما حسبنا مجموع الأمور حسابا شاملا،أن تطغي اللذة على الألم وترجح كفتها عليه.ويبدو أن هذا الإمكان المحض يزيح،بالنسبة إلى برادلى،آخر عقبة تقف فى وجه كمال المطلق.فهو حين ينتقل إلى مشكلة الشر،يذهب إلى أن الشر لا يوجد إلا فى التجربة الأخلاقية،وأن هناك رغبة ديالكتيكية تدفعها إلى العلو على هذا التناقض فى مجال أعلى- أى فوق الأخلاقي- من مجالات الوجود.وهكذا يدخل الشر فى خدمة الخير،مستهدفا تحقيق هذا الأخير،وإن يكن ذلك عن كره منه وهنا أيضا،كما فى حالة الخطأ،يختفي التعارض إذا ما وُسِّع مجال الإشارة بما فيه الكفاية"فكل ما نحتاج إلى فهمه هنا هو أن"مقصد السماء"إذا ما كان لنا أن نتحدث على هذا النحو،يمكن أن يحقق ذاته بنفس الفعالية فى كاتيلينا[1]**Catiline**وبورجيا[2]**Borgia** مثلما يتحقق فى صاحب الضمير الحي أو فى البرىء الساذج" [3].وإن التفاؤل المفرط الذى يتخلص به برادلى من هذه المشكلات الخطيرة،وتشويهه للحقائق فى صورة أقرب إلى رغبته الشخصية،ليشكك المرء فيما إذا كان من الممكن للمطلق أن يبعث ذلك الرضاء"النظري"الذى ابتدعه من أجله.

---

(١) لوشيوس سرجيوش كاتالينا (١٠٨-٦٢ق.م.):كان من أعضاء مجلس الشيوخ فى عهد شيشرون،وقد دبر مؤمراة لقتل هذا الأخير ولكن نبأها وصله ففضحها فى مجلس الشيوخ فى خطبة مشهورة.وقد اشتهرت حياته كلها بالغش والتآمر وارتكاب الجرائم. [المترجم]

(٢) سيزار بورجيا(١٤٧٦-١٥٠٧):حاكم إيطالى طموح،كان يهدف إلى إخضاع إيطاليا الوسطى لحكمه،واتهم بالتآمر على قتل أخيه الأكبر تحقيقا لهذا الغرض. [المترجم]

(٣) المظهر والواقع،ص ٢٠٢.

وكما رأينا من قبل،فإن المجال فوق الأخلاقي الذى تهفو إليه الحياة الأخلاقية هو الدين. ولم تكن لبرادلى صلة وثيقة أو أساسية بالأمور الدينية،وإن المرء ليحس بأن ما قاله عنها سطحي،وبأنه ليس ناتجا عن معاناة وتجربة،وإنما عن تفكير نظري قام به وهو قابع فى مقعده الوثير فحسب.وهو فى هذا يقول إنه رغم أن الدين مطلق بالنسبة إلى الأخلاقية، فإنه بالنسبة إلى "المطلق"مجرد مظهر.وتؤدى التناقضات الداخلية التي يهتدى إليها برا دلى فى الدين إلى دفعه إلى تجاوز ذاته،ليصل إلى كمال الكل الميتافيزيقي الأعلى.فما هى إذن العلاقة بين الله وبين المطلق؟.إن الله لا يكون إلهًا إلا بقدر ما يكون هو الكل،ولكنه بهذا المعنى ليس هو الله،كما تعرفه الأديان،الذى هو أقل من المطلق.وهكذا فإن تصور الله ينجذب بدوره، بعد كل التصورات الأخرى،فى الدوامة الديالكتيكية،فهو ليس الكل وإنما هو وجه واحد،بالتالى مجرد مظهر،بحيث ينبغي أن يطرأ على الله،ومعه الدين.ذلك التحول الذى يغوص به فى"الواحد"الميتافيزيقي النهائي. ولا شك أن هذا الحل- أوقُل هذا الانحلال- الغريب محتم بالنسبة إلى مذهب برادلى.ذلك لأنه بعد أن نظر إلى الشخصية على أنها حزمة من المتناقضات،وبالتالى على أنها حقيقة من مرتبة أدنى،لم يعد أمامه بد من أن يعزو إلى المطلق طبيعة فوق الشخصية،وأن يصفه من خلال فكرتي الاتساق والانسجام.أما الدين فكان بالنسبة إليه مسألة عملية،ونظرا إلى أن صوره وتصوراته تتجه أساسا إلى تحقيق غايات عملية،فلا يلزم أن تخلو من التناقضات النظرية.أما كون معظم الأديان تصور الكائن الأعلى على أنه شخص.فتلك مجرد نتيجة للحاجة البرجماتية التي تعبر عنها هذه الأديان.وعلى أية حال فإن هذا التصوير،كما يقول برادلى،لا يمكن أن يفي بمقتضيات المبدأ الميتافيزيقي الذى يسميه بالمطلق، ومن ثم فهو يقصُر دونه.

فالمطلق إذن هو الغاية التي تسعي إليها كل الأشياء،والذى تؤثر كل الأشياء.من أجله،أن تضحي بطبيعتها الخاصة على أن تظل على حالتها القلقة الراهنة. وعلى ذلك فإنه هو المعيار الأسمى لكل قيمة،وهو ما يجعل الصحيح صحيحا،والجميل جميلا،والخير خيرا."إن المطلق إنما وجُد ليضمن أن يكون للأعلى،فى كل الأحوال،أكبر مكانة وأن يكون للأدنى أقلها"(١) فهو الواقعي بمعنى مؤكد أو رفيع،وهو الواقعي بوصفه قيمة أما كل ما فى عالم المظهر فهو مغترب عن طبيعته الخاصة،وبالتالى فهو دائما فى عملية انتقال من طابعه المتناهى إلى كماله الحقيقي.فكل هذه الأشياء فى صيرورة وتغير دائمين.وهى لا تصل إلى الكمال فى ذاتها.ولا تحمل فى ذاتها معنى وجودها الحقيقي.

ولكن ألا تعنى هذه الحركة الدائمة نحو الكمال وتحقيق المثل الأعلى،أننا نقلل إلى حد بشع من القيمة الحقيقية الصحيحة للأشياء،ونلغى تماما كل ما تكونه وما تفعله هنا.والآن؟أليس مما يزيد الأمر سوء أن يترك المثل الأعلى دون أى تحديد أو تمييز.بحيث لا يمكنه أن يقدم تعويضا كافيا عن هذه التضحية الشديدة للأشياء التي تعود على ما هى عليه مطلقا؟. لقد شعر برادلى ذاته بهذه الصعوبة،وحاول أن يخففها فى فصل(رأى الكثيرون أنه لا يرتبط بأفكاره الرئيسية ارتباطا حقيقيا) عن"درجات الحقيقية والواقع"،وفى بعض الشروح المكلمة يقول إنه لا يلقي بكل الأشياء دون تمييز فى حومة المطلق.فحتى فى عالم المظهر القاتم الناقص،يوجد تمييز بين درجات أو مستويات تُحدَّد تبعا للقرب أو البعد عن المثل الأعلى الذى يضعه المطلق،وبالمسافة التي تفصل بين أي مظهر وبين المثل الأعلى- أي درجة واقعية- وتُقاس هذه الدرجة بمقدار التغير اللازم لإدخال المظهر فى نسق

(١) "أبحاث فى الحقيقة والواقع"،ص ٢٤٨

الواقـع.فجميـع الأشـياء،بالقياس إلــى المطلق،نـسبية،غير أن هنــاك درجــات للنــسبية،وبالتالي- بمعنـــى مـــادرجـــات مـــن الواقعيـــة أو مـــن الطـــابع المطلقabsoluteness، وهذا هو الذى يتيح ترتيب درجات الأشياء. فالبدن والذهن مثلا هما معا مجرد مظهرين.غير أن الذهن أقرب إلى الواقع.وهكذا فإننا لو نظرنا إلى كل شئ من مستواه الخاص،لرأينا له قيمة نسبية خاصة به،تقدر تبعا لمدى اشتماله لطبيعة الكل العيني،الذى هو الواقع،ومدى تعبيره عنها.ومثل هذا يقال عن الحقيقة:فالمستويات الدنيا للمعرفة،إذا ما نُظر إليها من المستويات العليا،تبدو متناقضة مفتقرة إلى الترابط؛ولكنها إذا ما نُظر إليها فى ذاتها،وقيست تبعا لدرجة وضوحها الخاص،تغدو متسقة صحيحة.وهنا يزداد برادلى اقترابا من المعنى العميق لفكرة هيجل فى المرحلة الديالكتيكية،ويقدم عرضا أفضل للمعنى الحقيقي للتمييز الأساسي بين المظهر والواقع ،لا بالنسبة إلى مذهبه الخاص فحسب،وإنما بالنسبة إلى جميع المذاهب المثالية بوجه عام.

برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet

(١٨٤٨-١٩٢٣)

[تعلم فى كلية باليول بأكسفورد.وعمل من ١٨٧١ إلى ١٨٨١ زميلا ومحاضرا فى"يونيفرستى كوليدج"بأكسفورد؛ومنذ ١٩٠٣إلى ١٩٠٨ كان أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى سانت أندروز.ونظرا إلى أنه كان يملك موارد شخصية لا بأس بها فقد قضي معظم حياته مستقلاً فى الكتابة وإلقاء المحاضرات والخدمة الاجتماعية.

مؤلفاته:" المنطق بوصفه علم المعرفة **Logic as the Science of Knowledge**"،فى "مقالات النقد الفلسفي **Essays in Philosophical Criticism**"،ونشره أ. سث **A.Seth** ور.ب هولدين،١٨٨٣؛"المعرفة

والواقعKnowledge & Reality"١٨٨٥؛"المنطق أو مورفولوجيا المعرفة
"Logic, or the Morphology of Knowledge في مجلدين،١٨٨٨
(الطبعة الثانية١٩٩١)؛"مقالات وأحاديث Essays & Addresses"
١٨٨٩؛"تاريخ علم الجمال Ahistory of Aesthetic".١٨٩٢(الطبعة
الثانية،١٩٠٤)؛"مدينة المسيحية ودراسات أخرى The Civilization of
Christianity & Other Studies، ١٨٩٣،"المرشد إلى جمهورية
أفلاطونCompanion to Plato's Republic؛١٨٩٥؛"أركان المنطق
Essentials of Logic؛١٨٩٥؛"سيكولوجية الذات الأخلاقية Psychology
of the Moral Self؛١٨٩٧؛"النظرية الفلسفية للدولة The
Philosophical Theory of the State"١٨٩٩(الطبعة الرابعة،
١٩٢٣)؛"مبدأ الفردية والقيمة & The Principle of Individuality
Value"(محاضرات جيفورد ١٩١٢؛"قيمة الفرد ومصيره & The Value
Destiny of the Individual"(محاضرات جيفورد)،١٩١٣؛"التمييز بين
الذهن وموضوعه The Distinction Between Mind & it's Objects"
١٩١٣،؛"ثلاث محاضرات في علم الجمال Three Lectures on
Aesthetic"،١٩١٥؛"المثل العليا الاجتماعية والدولية & Social
International Ideals"،١٩١٧؛"بعض الاقتراحات في الأخلاق Some
Suggestions in Ethics"، ١٩١٨؛"التضمن والاستدلال التسلسلي
Implication & Linear Inference"،١٩٢٠؛"ماهية الدين" What
Religion's"،١٩٢٠؛"تقابل الأضداد في الفلسفة المعاصرة The Meeting
of Extermes in Contemporary Phil"١٩٢١؛"ثلاثة فصول في طبيعة
الذهنThree Chapters on the Nature of Mind"، ١٩٢٣؛"الحياة

والفلسفة Life & Philosophy"وهو بحث في كتاب"الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"،نشره ج . هـ .موير هيد،المجموعة الأولى،١٩٢٤.

ونشر بعد وفاته:"العلم والفلسفة وأبحاث أخرى. Science & Philosophy & Other Essays"نشره .ج.هـ . موير هيد ور .س .بوزانكيت ،١٩٢٧.

كما قام بوزانكيت بنشر، واشترك في ترجمة،كتاب لوتسه:"المنطق والميتافيزيقا Logic & Metaphysics"،١٨٨٤؛زترجم كتاب هيجل"مدخل إلى فلسفة الفن الجميل (فلسفة الجمال) Introduction to the Phil. Of Fine Art١٨٨٦.

انظر:" برنارد بوزانكيت،عرض موجز لحياته B. Bossnquet, a Short Account of His Life"،تأليف بوزانكيت،١٩٢٤؛و"برنارد بوزانكيت وأصدقاؤه B. Bossanqet & His Friends "،رسائل توضح مصادر آرائه الفلسفية وتطورها، نشرها ج.هـ .مويرهيد ، ١٩٣٥،"قاموس السير القومية"،[١٩٢٠-١٩٣٠].

أبرز سمات فلسفة بوزانكيت قرابتها الوثيقة من فلسفة برادلي وكأن الرجلين يكوّنان شركة، يمثل فيها الذهن المنشئ الذي جاء بالبادرة الأولى وأخصبها بعد ذلك،ويمثل بوزانكيت،عموما،الذهن الأكثر تفتحا والأقدر على العمل والتنفيذ.غير أن من الإسراف أن يقال- كما فعل البعض في الآونة الأخيرة – إنه يكاد يكون من الممكن النظر إلى الاثنين على أنهما شخصية فلسفية واحدة.ذلك لأنه،على الرغم مما بينهما من اتفاق كبير في الموقف العام فضلا عن التفصيلات،فليس من الصحيح أن تُسمى فلسفة بوزانكيت مجرد ترديد لفلسفة برادلي.فهي تمثل إعادة بناء مستقلة،وتوسيعا،وتطبيقا لتعاليم برادلي،قام به مفكر أصيل تصادف أنه متفق مع برادلي،وإن لم يكن يقل عنه

مقدرة.فليس أحدهما هو المعطى والآخر هو الآخذ فحسب،بل لقد كان بين الاثنين تبادل مثمر للآراء،وكان برادلى فيه هو المستفيد فى أحيان غير قليلة.

ولقد كان بين حياة كل من برادلى وبوزانكيت اختلاف هائل، (على الرغم من أن بداية حياتهما ونهايتها كانتا متفقتين فى الزمان تقريبا).وقد انعكس ذلك الاختلاف أيضا فى عقليتهما وطريقتهما فى التفلسف.فقد كانت طبيعة برادلى منطوية منعزلة،ولم يشغل منصبا تعليميا،ولم تكن له واجبات تستحق الذكر؛وهو لم يكن تواقا إلى النشاط العملى،وإنما ظل مغلقا على ذاته،منصرفا بكليته إلى حياة التأمل،وقضى حياته كلها بين جدران كليته فى منفي اختيارى عن العالم.أما بوزانكيت فكانت له،على العكس من ذلك،طبيعة إيجابية عملية،وقدرة هائلة على العمل، ولم يستطع أن يقنع بالحدود الضيقة لحياة المحاضر الجامعي إلا فترة محددة.فبعد عشر سنوات قضاها فى هذه الحياة،وجد مجالا أوسع وأبرز للعمل فى لندن،حيث كان يقوم بالمساعدة فى تنظيم الخدمات الاجتماعية ويحاضر فى الجمعيات الفلسفية وفى فصول كانت قد بدأت تنشأ عندئذ بموجب حركة تعليم البالغين الجديدة.وعلى حين أن برادلى لم ينشر ألا أربعة كتب من جميع الأحجام،فإن بوزانكيت،الذى كان من أخصب كتاب الفلسفة فى عصره وأوسعهم مجالا،نشر ما يقرب من العشرين.

ولقد كانت عزلة برادلى عن الحياة متمشية مع تحفظه العقلي الشديد:فقد كان تفكيره منطويا على ذاته،جافا،خشنا،لا يعرف التسامح،ويكاد يكون محصنا ضد المؤثرات الجديدة.أما ذهن بوزانكيت فكان سخيا ودودا،متسامحا،متفتحا على المعارف والتجارب الجديدة،قابلا للتشكل تبعا للمواقف الجديدة؛ ولقد كان يفوق زميله فى سعة الثقافة والتحصيل،وفى تعدد جوانب اهتمامه،وإن كان يفتقر إلى تعمق زميله وقدرته على النفاذ إلى بواطن الأمور ومقدرته الخلاقة

الأصيلة [1].وكان للاثنين معا تأثير لا حد له،على الفلسفة الإنجليزية المعاصرة لهما،وما زال هذا التأثير قويا إلى اليوم،وفى الوقت الذى أخذت فيه الحركة المثالية تضمحل.ولقد نمت الحركات المعارضة لهما بفضل ما استمدته منهما وزدات من حدة أسلحتها بفضل خلافها معهما. أما فى القارة الأوربية فإن تعاليمهما لم تلق إلا اهتماما ضئيلا،ويكاد اسم بوزانكيت يكون مجهولا.ولم تُترجم من كتبهما إلا كتاب"المظهر والواقع"لبرادلى (ترجم إلى الألمانية سنة ١٩٢٨).

ولقد وجدت المثالية المطلقة فى برادلى وبوزانكيت أفضل من يمثلانها بين الإنجليز.فقد توسع فيها الأول فى اتجاه العمق،والثاني فى اتجاه الامتداد.وإلى بوزانكيت على التخصيص يرجع فضل بناء نظرة برادلى إلى العالم على أساس أوسع كثيرا، وتطبيقها وعرضها،بكل ما فيها من نواح مثمرة، فى جميع الفروع الفلسفية،أي فى علم الجمال وفلسفة الدين والقانون والدولة،فضلا عن علم النفس والمنطق ونظرية المعرفة والأخلاق.وهو فى هذه الخاصية الموسوعية يزداد اقترابا إلى هيجل من برادلى،كما أنه على وجه العموم تلميذ أشد تمسكا بتعاليم الأستاذ وإخلاصاً لها.ونستطيع أن نقول إنه أعاد مذهب برادلى إلى نقطة بدايته الهيجلية الأولى، وإن السبب فى ذلك ليس فقط كونه أقل قطعية من برادلى، بل أيضا كونه أقل منه نزوعا إلى الشك.ولقد أشار البعض،عن حق، إلى أنه قد عمل فى كل الأحوال على تغيير الاختيار القاطع عند برادلى، الذى يعبر عنه كلمة"إما كذا وإما كذا" إلى تعبير أخف وأقل حدة،هو"كلاهما معا"،بحيث كان يسعي إلى تخفيف التعارض بين المدارس بدلا

---

[1] انظر، فى موضوع التقابل بين الموقفين والمزاجين هذا،كتاب مويرهيد: ب بوزانكيت وأصدقاؤه"،ص ٢٤٦ والصفحة التالية.

من أن يؤكده ويزيده حدة ولا أدل على اتجاهه هذا من البرنامج الذى وضعه لواحد من كتبه المتأخرة،والذى يتضح فى عنوانه،وهو "تقابل الأضداد فى الفلسفة المعاصرة"،وهو كتاب بذل فيه قصارى جهده ليهتدى إلى أساس مشترك تستطيع جميع المدارس أن تبدأ منه محاولة تعاونية لمواجهة مشكلات الفلسفة. وهكذا وجد ذهنه الرحب اللامع تعبيرا مميّزا له فى هذا الموقف، وكذلك فى موقف الشهامة الذى كان يعامل به خصومه إذا ما رأى نفسه مضطرا إلى الاختلاف معهم.ومع ذلك فلزم علينا أن نعترف بأن هذه الشهامة قد أدت به فى كثير من الأحيان إلى التنازل عن آرائه على نحو لا يتفق مع موقفه الخاص.

ونستطيع أن نقول إن المثالية قد شعرت،عند بوزانكيت،بالحاجة إلى مزيد من التجربة، وضمت إلى مجالها الخاص مجالات فكرية واسعة.ولقد كانت الميادين الخاصة التي تغلغل فيها أكثر من أن تتيح لنا تتبعه حيثما ذهب،ومن هنا كان يكفينا أن نستخلص، من عدد قليل منها، الاتجاه العام لتفكيره. ونستطيع أن نقسم نشاطه التأليفي، بوجه عام، إلى ثلاث فترات: فى الأولى كان يهتم قبل كل شيء بالأسس المنطقية لمذهبه، وفى الثانية بمشكلات علم الجمال والأخلاق وفلسفة الدولة وفى الأخيرة أكمل أطراف نظرته إلى العالم بميتافيزيقا بناءة،وبتطبيق هذه الميتافيزيقا على مجال الدين.

ففي مجال المنطق،نستطيع أن نقول إن بوزانكيت قد عمق المنطق المثالي وأثراه إلى حد بعيد.ولقد تأثر فى هذا المجال ليس فقط بهيجل وبرادلى ولوتسه وزيجفارث[1]، وإنما بمل وجيفونز أيضا،على الرغم من معارضته

---

[1] ج ظهرت ترجمة إنجليزية لكتاب زيجفارث "المنطق"، فى ١٨٩٥.وفى نفس العام أصبحت المترجمة،" هيلين دندى Helen Dendy "زوجة لبوزانكيت.

لهما.ويقدم"منطق" بوزانكيت الخاص،الذى أكملته فيما بعد دراسات لمشكلات خاصة، " مورفولوجيا للمعرفة" ـ كما يدل العنوان الفرعى لكتابه فى المنطق- والمقصود بهذا التعبير عرض لنمو الأشكال المنطقية وارتباطها الباطن.وكان ذلك خروجا منه على طريقة الاكتفاء بالتعداد والتصنيف،التي يتبعها علماء المنطق الصورى.فقد كان منذ البداية مهتماً بحركية الفكر المنطقى وعلاقته الأساسية بالنسق.ولم يكن التفكير فى نظره أفعالا ذاتية وإنما رأى أنه يدين بطابعه المميز لإشارته إلى المجال الموضوعى للأشياء،وهو المجال المستقل عن هذه الأفعال؛فهو يدرك الواقع ويغدو هو وإياه شيئا واحدا.وهكذا فإن للمنطق نفس مضمون الميتافيزيقا. وإن كلمة هيجل القائلة إن الحقيقة هى الكل، لتصح على الأول مثلما تصح على الثانية.هذه الفكرة تنتشر فى جميع تعاليم بوزانكيت.فالحقيقة لا تكون إلا فى نسق،بحيث إن علامتها المميزة هى الترابطCoherence،أى التوافق فى ارتباط جميع الأجزاء فى كل منظم،لا فى التطابق الخارجي بين الفكر والواقع،كما تقول نظرية النسخة والأصل[1]،والوقائع الخالصة" لا تكون لها واقعية ولا حقيقه حتى ترتبط مع وقائع أخرى وتدرك فى مكانها فى ترتيب الكل.

فالصورة المنطقية الأولى والأساسية فى بوزانكيت- كما هى فى نظر برادلى- هى الحكم، لا التصور، إذ ليس للتصور مكان فى التفكير الفعلى إلا بوصفه جزءا عضويا من حكم. فالحكم معنى يكوّن كُلاً عضويا، وبالتالى لا يمكن فهمه إلا فى ضوء الوحدة الوظيفية لأجزائه، أما إذا أخذنا نعدد هذه الأجزاء ونحللها،كان فى ذلك تمزيق لنسيجها الحي.وكل فعل للحكم يشير إلى

---

(1) نظرية مؤداها أن الحقيقة هى علاقة بين الحكم الذهنى وبين الواقع،يكون فيها الحكم نسخة لأصل هو الواقع،أى أن الحقيقة تكون فى التطابق بين الحكم والواقعة الخارجية مثلما تنطبق النسخة على أصلها.(المترجم).

واقع خارج هذا الفعل ذاته. ومن الواجب أن يعد حكم الإدراك الحسي المألوف تماما، تعبيرا جزئيا عن الواقع؛أما الحكم الكامل فلن يكون أقل من تأكيد الواقع كله فى أعم صورة له.لذلك فإن الواقع، بما هو كذلك، هو آخر الأمر الموضوع المميِّز لكل حكم صحيح.وفى كل حكم تُفتَرض مقدما كلية الأشياء بطريقة أو بأخرى على الدوام، حتى ولو كنا لا ندركها فى عملية الحكم إلا بطريقة جزئية.وإذن فلما كان الحكم هو الجهد الذى يبذله الفكر لتحديد الواقع، فإنه لن يتباين فقط تبعا لاختلاف الأنواع الكيفية للواقع الذى يحدده من آن لآخر،بل أيضا تبعا لدرجة النجاح الذى يحققه فى هذا التحديد.وسواء اتخذ الحكم شكل معادلة رياضية،أو تعريف منطقى،أو حكم تقويمي، فإن أهم طابع يميزه يتحدد بالكل الكامن الذى يدركه.

ويتضح نقص المنطق الصورى التقليدي والمنطق الاستقرائى الذى قال به التجريبيون،على السواء،إذا ما قيسا بالفكرة التي ترى المنطق متوقفاً على النسق وعاملا يدخل فى تركيب الواقع. ويزداد ذلك وضوحا فى فكرة الاستدلال عند بوزانكيت،وهى الفكرة التي يعرضها فى كتابه"المنطق"،كما يقدم لها عرضا عميقا فى بحثه الموجز"التضمن والاستدلال التسلسلي".فهو هنا يميز بين رأيين ممكنين فى الاستقراء:التسلسلي **Linear**والنسقى **Systematic**.فالقياس،الذى هو أصدق ممثل لكل أنواع الاستنباط،ويسير تبعا للرأى الأول – فهو يربط محمولا بموضوع، ويأخذ النتيجة على أنها موضوع جديد، ويربط بها محمولا آخر،وهكذا يسير على شكل متسلسل.ومعظم الاستدلالات المسماة بالاستقرائية تسير على نفس النمط.وفى مقابل هذه الأنواع يقول بوزانكيت برأى آخر فى الاستدلال،يراه فيه نسقيا **systematic**،أى تضمُّنياً بدلا من التسلسلي،بحيث يكون التضمن هو تشابك الأجزاء فى كل نَسَقى سابق عليها يوجه العملية الاستدلالية كلها ويتغلغل فيها نتيجة لصفة السبق هذه

فنحن فى كل استدلال حقيقي،سواء أكان ذلك فى التفكر العلمى أم فى التفكير اليومى، نستعرض نَسقا من الوقائع، ونتأمله فى علاقته بنسق أكبر للواقع، ونتبين المتضمنات بطريق مباشر أو غير مباشر؛وكلما كانت ارتباطات النسق فى أى فرع للمعرفة أكمل وأشمل،كانت تلك المعرفة ارفع.

ومن الطريف،فى صدد هذا الرأي القائل إن جميع العمليات المنطقية ترتكز على استدلال نسقي، لا تسلسلي، أن نلاحظ تأثير هوسرل(1).ذلك لأن أعمال هوسرل فى عمومها، ولاسيما منهجه فى حدس الماهيات بوجه خاص،قد أدى ببوزانكيت إلى الفكرة القائلة إن التبدى المباشر للدالات أو التضمنات الرابطة يلعب،فى جميع العمليات المنطقية، دورا أهم بكثير من الاستدلال على أساس التجربة السابقة.فهناك عامل حدسي يؤدى دوره، ويمكننا من أن نتأمل ماهية الأشياء فى أعمق أعماقها- إن جاز هذا التعبير- وندرك على التو ارتباطاتها داخل النسق، وهكذا لا يتردد بوزانكيت فى أن يعلن أنه ليس من الصحيح على الإطلاق أن يقال على هذا الحدس إنه لا منطقي أو معقول،بل إنه يكوّن ماهية كل الانواع العليا من الاستدلال.كذلك ينبغي أن نلاحظ أن التضمن بهذا المعنى يعنى بالنسبة إليه نفس ما يعنيه الديالكتيك. ولما لم يكن من المحتمل أنه قد عرف بوجود ارتباط تاريخي وثيق بين ديالكتيك هيجل وحدس الماهيات عند هوسرل،فإن إدراكه للعلاقة الوثيقة بينهما هو دون شك علامة على صدق فطرته.

أما فى ميدان الفلسفة السياسية،فإن بوزانكت كان يسلك نفس الطريق المثالي العظيم الذى سار فيه أفلاطون وأرسطو وروسو وهيجل وجرين.وإذا استثنينا المحاولة التي بذلها جرين على استحياء،فقد كان بوزانكيت أول مفكر

---

(1) انظر "ب . بوزانكيت وأصدقاؤه"، ص ١٤٩، ١٧١ وأجزاء متعددة من الكتاب.

فى إنجلترا يقوم بعملية إحياء حقيقية لفكرة الدولة كما تصورها هيجل،فى مقابل النظريات القومية الليبرالية عند بنتام ومل وسبنسر. وعلى حين أن جرين قد توقف فى منتصف الطريق، فإن بوزانكيت قد سار الشوط كله مع هيجل، وكان أول من فعل ذلك ويمكن القول.دون تحفظ، إن وضعه لنظرية الدولة كان أكبر وأهم محاولة فى الحركة المثالية الإنجليزية.

والمشكلة الأساسية فى هذا الصدد هى علاقة الفرد بالمجتمع،وهى المشكلة التي سرعان ما تغدو جزءا من المشكلة الميتافيزيقية العامة،مشكلة علاقة الجزء بالكل. فالفرد المنعزل الذى اتخذت منه جميع النظريات السياسية الإنجليزية تقريبا نقطة بداية ولها (وقد أطلق بوزانكيت على هذه النظريات اسما ملائما هو"نظريات الوهلة الأولى**theories of the first look**")، لا يمكن أن يكون هو الفرد الذى نعرفه فى المجتمع أو الدولة أو الذى نهتم به فى هذا الفرع من الفلسفة. كذلك لا بد أن يكون هنالك خطا فى الافتراض القائل إن الناس بطبيعتهم أفراد من هذا النوع، ينعزل بعضهم عن البعض، أو حتى يعارض بعضهم البعض،ولا يتجمعون سويا فى مجتمع إلا فى مرحلة متأخرة،وبطريقة مصطنعة أو خارجية.فلقد خطا روسو خطوة هائلة إلى الأمام، واستَبَق النظرية المثالية فى الدولة،بتمييزه بين"إرادة الجميع **Volonté de tous** وبين"الإرادة العامة **Volonté générale**". فالأولى لا تعدو أن تكون مجموع الإردات الخاصة بينما الثانية تتضمن فكرة الوحدة العضوية.ويوضح بوزانكيت هذا التمييز فيضرب له مثلا دالاً عليه.هو التفرقة بين الحشد الذى اجتمع كيفما اتفق، والجيش المنظم.فليس بين أفراد النوع الأول ما يشتركون فيه إلا تَجمعهم سويا،أما أفراد النوع الثانى فيجمع بينهم تنظيم يتحدد فيه الأفراد تبعا لكل منظم يتغلغل ويحيا فيهم.وهكذا فإن الفرد،عندما تتغلغل فيه على هذا النحو،الإرادة العامة،يتخلص من عزلته،ولا يعود مفككا منفصلا عن

غيره،ويرتفع إلى مستوى أعلى، ويبلغ فرديته الأصيلة التى تنتمي إلى ذات تربطها بالكل الجماعى رابطة عضوية.وبهذه النظرة العميقة إلى الفردية حطم بوزانكيت أساس النزعة الفردية فى النظرية التجريبية فى الدولة.

ولو نظرنا إلى الذات الجزئية من الوجهة الأخلاقية،لكانت هى الذات الأنانية التى تحيا تماما بدوافعها الطبيعية،على حين أن الذات العضوية هى الذات المعنوية أو العاقلة.والآن يمكن تحديد ماهية الدولة وغايتها. فالدولة هى الإرادة العامة أو العاقلة.وهى كائن مستمر فى هوية مع ذاته،يتغلغل فى كثرة من الأفراد الذين لا يكون للدولة وجود ومعنى إلا فيهم وبهم. والغاية العليا للدولة هى نفس غاية الفرد،أى تحقيق أفضل حياة ممكنة،أو الارتفاع بطبيعتنا إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعي- والأمران سيان.غير أن للدولة، فى غايتها المباشرة، وظيفة أخرى أكثر سلبية،هى إزاحة العقبات التى تقف فى وجه تحقيق الغاية الأخلاقية ولما لم يكن من الممكن دائما إزاحة هذه العقبات بالتأثير الأخلاقي البحت،فإنه يتعين فى كثير من الأحيان الالتجاء إلى الإرغام والقهر.وهكذا فإن القوة جزء أصيل لا يتجزأ من طبيعة الدولة،إذ إن الأنانيين فى طبيعتهم الجامدة،وكذلك معظمنا فى حالتنا الحيوانية، يحتاجون إلى الإرغام من أجل تحقيق الذات الحقة.وهذه فكرة تظهر فيها بوضوح تلك الثنائية التى وضعها كانت بين الذات التجريبية والذات المعقولة.فعلى عاتق الدولة تقع مهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها التجريبية والارتقاء بها، ولو بالقوة إلى مرتبة الحرية،ذلك لأن الحرية هى تحقيق الذات الحقة.وهى أن نحيا أفضل حياة ممكنة لنا، ونكون نحن والكل واحدا.وما القسر الذى تفرضه علينا الإرادة العامة،آخر الأمر، إلا المطلب الذى تفرضه ذاتنا الحقة الفاضلة على ذاتنا الدنيا العنيدة،ومثل هذا القسر أمر لا مفر منه طالما انه ليست لدينا فكرة عن ضرورة هذا المطلب،أو طالما كانت فكرتنا عنه ناقصة فحسب.وهذا هو أساس حق

الدولة فى معاقبة المذنبين فالعقاب تعويض عن الظلم الذى يلحق المجتمع نتيجة للإخـلال بنظامـه القـانونى.وهـو إلغـاء لـلإرادة المـضادة للمجتمـع عنـد المذنب.والمذنب ذاته عضو فى الجماعة التى لحقها الظلم.وله على هذا الأساس الحق فى ان يعاقب بمعنى ما، لئلا يُخدَع فى طبيعة الحياة الاجتماعية. ويعد إلحاق العقوبة به ثمنا لإعادة اندماجه فى المجتمع الذى خرج على قانونه بما ارتكبه من إثم . وهنا نجد بوزانكيت يساير نظرية هيجل التى تعرف العقوبة بأنها قصاص.

وخير سبيل إلى تحقيق هذه المهام المتعددة،فى رأى بوزانكيت،هو الدولة القومية **national state**.ولا شك أن فكرة الإنسانية تتجاوز هذا المدى،غير أنها لما كانت غير قابلة للتحقق فى نظام أو كل منظم، فليست لها أهمية فيما يتعلق بالتدبير العملى للمهام الاجتماعية.ومن الواجب ألا يحكم على أخلاقية أفعال الدولة بالمقاييس التى تسري على أفعال الأفراد،إذ إن الغايات الواجب تحقيقها أرفع،بحيث تجعل من الدولة،بوصفها فردا من مرتبة أعلى،كيانا قائما بذاته ولا نظير له.فقد يتعين فى بعض الأحيان أن تستخدم القوة الكامنة فى طبيعتها،والتى تستخدمها فى كثير من الأحيان ضد أفرادها،ضد دول أخرى،عندما تهدِّد المصالح العليا للأمة.ولقد لقيت هذه الآراء وغيرها من الآراء المشابهة،كما لا حظنا من قبل عند الكلام عن هبهوس،معارضة شديدة خلال الحرب العالمية الأولى،عندما رأت العقلية التى أعمتها الحرب فى نظرية الدولة عند هيجل- وهى النظرية التى شوهتها هذه العقلية تماما- أصلا روحيا للكارثة.أما اليوم،بعد أن أصبحت النفوس أهدأ،فقد اعتُرف من جديد بأن فيلسوفا إنجليزيا لم يدرك طبيعة الدولة ويعرضها على نحو أعمق مما أدركها وعرضها به بوزانكيت،وهو فيلسوف هيجلى.

أما الميتافيزيقا فإنها بداية تفكير بوزانكيت ونهايته،وهى أيضا كل ما يقع بين هذه البداية والنهائية.ويتم الانتقال إليها من فلسفته فى الدولة عن طريق الاعتراف بأن الروح الاجتماعية،التى تكون الدولة أعلى تجسد لها،ليس هى الصورة النهائية للفردية،بل هى واحدة من صورها الأولية فحسب.فهناك،من وراء أنظمة الحياة السياسية وأجه نشاطها.مجالات تساهم بنصيب أكبر كثيرا فى تحقيق الذات التى اكتفت الدولة بدعمها وكفالة الأمن لها.فالروح الإنسانية.فى إدراكها المتزايد للعالم،تعلو على الدولة إلى نُسق أعلى تزيدها اقترابا من الواقع المطلق،أعنى نُسق الفن والدين والفلسفة.وبهذه الأخيرة تصل إلى الميتافيزيقا،أى مذهب المطلق.

وعلى الرغم من أن أنظار بوزانكيت الميتافيزيقية،التى تتبدى فيما ألقاه من محاضرات"جيفورد"،تفترق عن أنظار برادلى وتتجاوزها من حيث المضمون والمصطلح معا،فإن التعبيرات لا تمس إلا الفوارق الدقيقة والاختلافات السطحية،أما فى جميع النقاط الأساسية فهو يسير فى الاتجاه الذى أشار إليه برادلى.لذلك لم تكن بنا حاجة إلا أن نلفت الأنظار إلى النواحى التى يبدو أنه تجاوز برادلى فيها.

وتتركز أفكار بوزانكيت فى مشكلة الفردية.فمهمته هى إدراك طبيعة الفردية،لا فى أى مجال خاص،كالمجال الأخلاقي أو الاجتماعي،وإنما فى دلالتها الميتافيزيقية النهائية.هذه الدلالة،كما فهمها بوزانكيت،مضادة تماما للرأى السائد عن الفرد بوصفه شيئا منعزلا،خاصا، فريدا.ويتضح ذلك فى موقفه من التاريخ:فهو،على خلاف بعض الفلاسفة الألمان المحدثين،الذين كان التاريخ فى نظرهم هو المجال بالفرد،قد رأى أن التاريخ تجربة من نوع مختلط،تتميز بالتعاقب العارض والزمني المحض للحوادث،وبالتالى لم يعلق عليه أهمية.وهو بالفعل يرى بدوره أن الفرد شىء خاص يتميز على نحو فريد

تماما من الجزئيات الأخرى،ولكن بمعنى أن هناك شيئا واحدا فقط هو الذى يعبر بوضوح عن طبيعة الفردية،ألا وهو المطلق. فالوحدات فى الرياضة والعلوم الطبيعية،كالأعداد والذرات،تقف على مسافة بعيدة كل البعد عن الفرد بالمعنى الزاخر الذى فهمه به بوزانكيت؛ فالأولى وحدات مجردة،ومجرد تكرار لمتشابهات،بينما الفرد الحقيقي هوية عينية كلية داخل كل منظم زاخر بالتنوع.

وهكذا فإن الفردية،بوصفها الكلية العينية، واللامتناهى الحقيقي بالمعنى الهيجلي،تبلغ أسمى مراحلها فى تجربة"المطلق"اللامتناهية.أما فى التجربة المتناهية فإنا نجد استباقات لها،وأفرادا من نوع أدنى، تتمثل أكمل أنواعها فى العمل الفنى وفى الشخصية الإنسانية وفى الطائفة الاجتماعية مثلا.ومن الواجب ألا نخطئ فهم هذه الفكرة فى حالة الإنسان.ففى اللغة المعتادة يقال عن الإنسان إن لديه فردية بقدر ما يكف عن أن يكون مجرد ممثل للنوع الذى ينتمى إليه،وبقدر ما يغدو شخصية،أى بقدر ما يتميز بصفاته وأعماله الخاصة.بل إن التفكير الفلسفي ذاته كثيرا ما نظرا إلى فكرتى الفردية والشخصية على أنهما فكرتان لا تنفصلان،وقد كان"راشدال"،من بين الفلاسفة الإنجليز المتأخرين،أوضح وأصدق ممثل لهذه النظرة التشخيصية.غير أن بوزانكيت يخالف هذا الرأى؛ فهو لا يوافق على أن الشخصية عنصر ضرورى داخل فى تكوين الفردية،ويؤكد مراراً أن الفردية البشرية ليست هى التى تحقق مقتضيات الفردية الكاملة بمعناها الصحيح،وإنما ينبغي التماس هذال التحقيق فيما وراء المستوى الشخصي والمتناهى.فما الفرد البشري إلا جزء من كل أكبر،وهو بدون هذا الكل لا يكون شيئا،وإنما يحتاج إلى أن يكمل فيه؛ فهو ناقص مفتقر إلى الكمال طالما ظل على تناهيه،وهو لا يكون فردا بحق طالما ظل شخصا.وإنما هو الأصل لايعدو أن يكون كثرة وتعددا،يهفو إلى أن يصبح كلا واحدا.ومن هنا كان عليه أن يجد حلا وسطا أو توفيقا بين ما يكونه وبين ما يود

أو ينبغي أن يكونه.وعلى ذلك فالصفة المميزة للمتناهى هى العلاء على الذات.وهذه فكرة لها أهميتها الرئيسية فى مذهب بوزانكيت.

وتحتل الفكرة مكان الصدارة فى الجزء الثانى من"محاضرات جيفورد" الذى حاول فيه تقديم عرض ميتافيزيقي"القيمة الفرد ومصيره".وهو يرى أن هناك ثلاث مراحل ينبغي أن يَعْبرها المرء فى سيره نحو مصيره،هى"تشكيل النفوس**moulding of souls**"،"ومخاطرها ومشاقها **hazards & hardships**"و"استقرارها وطمأنينتها **stabilty &security**".فالمركز الذى يتميز به الإنسان فى الكون هو أنه يقف بين قطبي"الطبيعة""والمطلق"،المتناهي واللامتناهى،بحيث إن له طابعا مزدوجا،وبحيث يكون متناهيا ولا متناهيا معا.فهو ينشأ من الظروف الطبيعية للحياة، ويكون فى مبدأ الأمر مقيدا بهذه الظروف خاضعا لها فى جزء من نسيج وجوده.غير أنه،بقدر ما يكون نتاجا خالصا للطبيعة،يعجز عن تحقيق المعنى والهدف الصحيح لوجوده.على أن فى الإنسان منذ البداية حافزا يدعوه إلى بلوغ مزيد من الكمال الذى يتجاوز صفاته الطبيعية الخالصة هذا الحافز يولد اضطرابا فى نفسه،واختلالا فى التوازن المحكم الذى تتحقق فى ظله الغريزة الحيوانية،بحيث ينغمس الإنسان فى معترك الوجود الحى،فى النضال والحاجة،فى الخطر والهم ولا يجد له فى أى مكان مستقرا.غير أنه لا يستطيع أن يثابر على هذا التذبذب الدائم بين المتناهى واللامتناهى،ويهفو على الدوام إلى تلك الصورة العليا للوجود،التى يجد فيها وحدها ذاته الحقة،وكماله.وفى عملية التقدم هذه يتعين عليه أن يترك جانبا فرديته المتناهية،بكل ما فيها من قلق وشقاق،وينبغي أن يختفي كل ما كانه من قبل،فى تحول أصيل؛وهو لا يصل إلى الخلاص مما تتصف به حياته الطبيعية من قصور ونقصان، ومن ضغط وعذاب، ولا يرتفع إلى مستوى الاستقرار والطمأنينة فى الهدوء والكمال،إلا إذا

تحقق هذا التحول.فعندئذ تنتقل ذاته،محورة،إلى الاندماج فى السلام الأزلى للمطلق.ولو كان للاعتقاد بالخلود أى معنى، فهذا المعنى ليس هو أننا نحمل ذاتنا الحالية إلى العالم المقبل،وإنما أننا يمكن أن نظل باقين على نحو ما، فى ذلك العالم،فى صورة متغيرة.

ومن الواجب أن نتجنب فهم هذه الأفكار بأى معنى دينى.فقد كان بوزانكيت يماثل برادلى فى بعده عن الدين بمعناه الضيق،وكان مثله ينظر إلى الدين،مهما كانت قيمته وضرورته فى مجاله الخاص،على أنه لا يعدو آخر الأمر أن يكون مرحلة مبدئية تمهد للمتيافيزيقا،وكان ينظر إلى الله لاعلى أنه الكائن الحقيقي الشامل لكل شيء،بل على أنه مظهر،أى على أنه أعلى المظاهر،ولكنه مازال أقل من المطلق.وإنما الواجب أن يفهم التحول،الذى تحدثنا عنه من قبل بمعنى ميتافيزيقي صرف،أى على أنه علو الفرد على ذاته، لا فى عالم يتجاوز هذا العالم.بل فى حياته اليومية فى المكان والزمان الحاليين.ويعلن بوزانكيت أن إعادة تنظيم تجربتنا عن طريق إدراجها فى تجربة كلية أكمل، هو شيء يمكننا أن نحققه فى أى وقت:فالمطلق يدخل حياتنا المتناهية ويتبدى فى أى شيء نفكر فيه أو نفعله"فأى تحليل دقيق لحياة كائن بشري عادى فى يوم واحد،كفيل بأن يأتى على نحو قاطع بكل ما هو لازم من حيث المبدأ لتأكيد المطلق" (١)

وعلى ذلك فإن بوزانكيت،مثل برادلى،يرى أن المطلق،الذى يُضحَّى على مذبحه بفردية الإنسان الشخصية،إنما هو نتاج للشوق والتلهف. فهو المثل الأعلى الذى نصبوا إليه،وهو أعلى قيمنا،وهو النجم الذى يهدينا فى ارتقائنا بطبيعتنا.وعلى ذلك فهو لا يوجد وراء أفق بعيد،وإنما هو بيننا؛وكل ما علينا هو

---

(١) "مبدأ الفردية والقيمة"،ص ٣٧٧.

أن نمد أيدينا لنصل إليه ونأتى به إلى وجودنا.بل إن فى وسعنا،دون أن نخرج عن معناه،أن نسميه بالإنسان الأرقي **superman** بلغة نيتشه،وقد استخدم بوزانكيت نفسه تعبير نيتشه"قلب كل القيم"ليصف علو المتناهى على ذاته.ولقد أكد بعض الكتاب أن لنظرته إلى العالم طابعا بطوليا.ومع ذلك فمن الخطأ المضي فى هذا الاتجاه أبعد مما ينبغي،إذ إن المثل الأعلى عند بوزانكيت أقرب بكثير إلى طابع الملاذ الأمين والمقر المريح،وهو أكثر سلبية وسكونا من أن يسمح بالتوفيق بينه وبين كفاح نيتشه البطولى من اجل إعلاء طبيعتنا؛ كذلك الحال فى تفاؤليته الساذجة ونظرته إلى الحياة البشرية على أنها تنزلق بهدوء إلى الاستقرار فى الانسجام الوادع للمطلق.فهو فى هذه النواحي يقتفي أثر برادلى.

وعلى الرغم من أن بوزانكيت،كما رأينا،قد جعل من مشكلة الفردية محوراً لتفكيره،فإن مذهبه فى المطلق لم ينشأ عنها،وهذا أمر واضح لديه كما هو لدى برا دلى ذلك لأنه إذا كان السبيل إلى بلوغ المثل الأعلى هو التضحية بالذات الإنسانية،فهلا يكون فى ذلك تحطيم لشخصية الإنسان فى أعمق أغوارها؛وإذا كان لا بد لهذه الشخصية أن تتبدل تماما لكى تجد ذاتها الحقة،فما الذى يتبقي من قيمتها المميزة؟ألسنا نقدر قيمة الشخصية أولا وقبل كل شيء من أجل ما هى عليه فى المكان والزمان الراهنين، لا من أجل مثل أعلى لها يقتضي تحقيقه القضاء على كل ما هو عزيز لدينا؟.أليست فكرة إذابة فرد وإدراجه فى فرد أعلى،هى على أية حال، فكرة يصعب تصورها إلى حد بعيد؟ لا جدال فى أن بوزانكيت،فى بحثه فى الشخصية الفردية،يمضي فى الحد من قيمتها إلى حد يستحيل بعده البحث على أى نحو فى مسألة إدراك طابعها الأساسي.فمذهبه مضطر إلى الاختبار بين أمرين:إما أن يظل المثل الأعلى غير

متحقق وإما أن يقضي على الواقع الحقيقي.وتلك هى نتيجة السير بالمثل الأعلى أبعد مما ينبغي عن الواقع.

ولا يتسع المقام هنا لمعالجة ميتافيزيقا بوزانكيت بطريقة شاملة على أي نحو،كما أن الحاجة لا تدعو إلى ذلك.بل نستطيع أن نختم كلامنا بأن نلاحظ أن مشكلة القيم تحتل فيه مكانة أبرز بكثير من مكانتها عند برادلى،وربما كان ذلك راجعا إلى تأثير لوتسه والفلاسفة الألمان المتأخرين الذين بحثوا مشكلة القيم.على أن تكرار استخدام التعبيرات المستمدة من مجال القيم لم يتغير بالفعل أى عنصر أساسي فى الموضوع،بحيث لا يمكننا فى هذه الحالة أيضا أن نقول إن بوزانكيت قد أفلح فى إحراز أى تقدم حقيقي على برادلى،الذى كان التجاؤه إلى المصطلح القيم أقل منه بكثير.والواقع أن استخدام برادلى المتحمس المترفع للفظ"الواقع"يدل على أن هذا اللفظ كان فى نظره تصورا ينتمي أساسا إلى مجال القيمة.ولما كان الأمر كذلك فقد كان من السهل إعادة التعبير عن أجزاء معينة من مذهبه بلغة القيم.وهذا ما فعله بوزانكيت.فالمطلق فى نظره ليس أعلى حقيقة وأسمى واقع فحسب،بل هو أيضا أعلى القيم،وهو مقياس كل جدارة. كذلك اعترف بوزانكيت بمستويات القيمة مثلما اعترف بمستويات الفردية والواقع:فمقياس جدارة أيه ظاهرة هو فى حتميتها المنطقية وخلوها من التناقض،أو فى الارتباط العضوى المتبادل والانسجام بين أجزائها، والأمران سيان.ومن الواضح أن فكرته عن القيمة،ونظرته إلى العالم بوجه عام،قد تحددت أساسا بأفكاره الرئيسية المنطقية والجمالية.فتأثير الأفكار المنطقية واضح فى سعيه وراء الرضاء النظري باستبعاد كل ما هو متناقض لا معقول،كما أن تأثير علم الجمال واضح فى ذلك التكامل المنسجم لمذهبه فى سيمفونية للمطلق يعود فيها كل ما هو نشاز إلى التوافق والانسجام.

وليس فى وسعنا إلا ان نتعرض بإيجاز للدور الذى ساهم به بوزانكيت فى علم الجمال.فقد كان من الفلاسفة الإنجليز المتأخرين القلائل الذين شغلوا بهذا الميدان وقد لفت النظر،بذلك،إلى جزء من تراث هيجل كان من العجيب أن المدرسة الهيجلية لم تكد تهتم به.ولقد كان يدين بالكثير إلى رسكين**Ruskin**ووليام موريس بالإضافة إلى دينه لهيجل.وكان أهم مؤلفاته فى هذا الصدد كتابه الشامل"تاريخ علم الجمال"الذى يتعقب تطور نظرية الفن وعلم الجمال منذ اليونانيين حتى القرن التاسع عشر.ويعد هذا الكتاب،الذى تغلغلت فيه روح هيجل،بحثا تاريخيا من الطراز الأول،جمع بين ارتفاع مستوى الثقافة وبين سعة الاطلاع والفهم العميق للمشكلات الفنية والجمالية،وقام فيه بدراسات واسعة عميقة الموقف وشخصيات روحية.فبحثه،مثلا، فى الدلالة الجمالية للحركة الألمانية منذ بداية القرن الثامن عشر،إلى المذهب الكلاسيكي و الرومانتيكي والمثالي، حتى المدارس بعد الهيجلية – هذا البحث هو وحده شاهد على سعة نطاق قراءاته إلى حد يدعو إلى الدهشة.وليس من المبالغة أن نقول إن بوزانكيت كان، فى عصره،هو الإنجليزي الوحيد الذى كان فى وسعه الارتفاع إلى هذا المستوى العالى الشامل فى الملاحظة.أما آراؤه الخاصة فى علم الجمال،التى لم يعرضها إلا فى كتاب صغير جدا،فتندرج بطبيعة الحال ضمن الإطار العام لمذهبه،وإن لم يكن هذا الإطار يظهر إلا بطريقة عارضة، ولا يحول على أى نحو دون التطور الحر لأفكاره.

ولقد كان يري فى الجمال نوعا أساسيا من الوحدة العليا، وتوفيقا بين الخاص والعام،والطبيعي والروحي،والضرورة والحرية.وكان تصوره للجمال من السعة بقدر تصوره للخير والحق،وهكذا جعله يشتمل على القبح بوصفه أدنى مستوى أو مظهراً له.وإن الكمال المنسجم الذى نتمتع به فى العمل الفني

إنمـا هـو أكمـل بـشير بتلـك الوحـدة النهائيـة التـى تتطلـع إليهـا الميتافيزيقـا بوصفها"المطلق".

هارولد هنرى جويكم Harold Henry Joachim

(ولد فى ١٨٦٨) [١]

[تعلم فى كلية باليول بأكسفورد.وكان منذ ١٨٩٢ إلى ١٨٩٤ محاضرا فـى الفلـسفة فـى سـانت أنـدروز؛كما شـغل نفس المنـصب فـى كليـة بـاليول مـن ١٨٩٤ إلى ١٨٩٧؛وعمل من ١٨٩٧ إلى ١٩١٩ زميلا ومدرسا بكليـة مرتـون بأكـسفورد؛وعين فـى ١٩١٩،أسـتاذ "ويكهـام Wykeham"للمنطـق بجامعـة أكسفورد؛وتقاعد سنة ١٩٣٥.

مؤلفاتـه:"دراسـة فـى كتـاب"الأخـلاق"لاسـبينوزا A Study of the Ethics of Spinoza ١٩٠١؛"طبيعـة الحقيقـة The Nature of Truth"١٩٠٦؛"التجربة المباشرة والتوسيط Immediate Experience & Mediation"محاضرة افتتاحية، ١٩١٩؛ كما ترجم كتاب"الكون والفساد"فى ترجمة أكسفورد لمؤلفات أرسطو،١٩٢٢].

أثـارت نظريـة الحقيقـة عنـد جـويكم،وهى النظريـة التـى وضـعها علـى أساس مذهب المطلق عنـد برادلـى وبوزانكيت،اهتمامـا كبيـرا بمجـرد ظهورهـا، كما حفزت على قيام مناقشات حية اشترك فيها رسل ومور وشيلر ودوس هكس Dawes Hicks"وغيرهم.وكـان سـبب هـذا الاهتمـام الـذى أبـدى بكتـاب صـغير نـسبيا هـو أن الكتـاب،الـذى ألفـه ممثـل لمدرسـة المطلق،قـد تـضمن لأول مـرة اعترافا علنيا صـريحا ببعض الـصعوبات الكامنـة فـى مـذهب المطلق،واسـتخلص

---

[١] وتوفى فى ١٩٣٨. [المترجم]

منها نتائج معينة كان ممثلو المدرسة يخفونها،ولكن كان خصومها قد كشفوها من قبل.وفضلا عن ذلك فقد وضع جويكم فى صورة منهجيه أفكارا اكتفي برادلى بالإشارة إليها،أو عرضها بطريقة عامة فحسب.

تقول هذه النظرية إن من الواجب النظر إلى الحقيقة على أنها هى حقيقة النسق فحسب،أى هى الترابط داخل كل أكبر للمعرفة والوجود،وداخل الكل الكامل لهما آخر الأمر.ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم نظرية الترابط الكامن**immanent Coherence** ويميز جويكم بينها وبين ثلاث نظريات أخرى كانت شائعة عندئذ.فالحقيقة أولا ليست هى التطابق بين الفكر والواقع، وليست هى التصور الفكرى لواقعة، وليست صورة صحيحة لأصل خارج عنها. وهى ثانيا ليست صفحة لكيانات مستقلة عن الوعى،توجد فى ذاتها ولذاتها،وبالتالى لا تربط بالذهن العارف.وثالثا فهى لا يمكن أن تكون إدراكا حدسيا مباشر الموضوعات،حتى لو كانت تتخذ هذا الشكل فى كثير من الأحيان،وعندما تتخذ الحقيقة هذه الصورة لا تكون صحيحة بسبب هذا الطابع المعطى المباشر،بل رغما منه.ويقابل هذه النظريات يرى جويكم أن الحقيقة تتكشف فى توسيط عقلي داخل نَسَق.فكل حكم جزء من تركيب عام للمعنى، بدونه لا يكون الحكم شيئا؛وهو مرتبط ارتباطا وثيقا بأساس يستمد منه معناه المحدد.هذا الأساس،كما قلنا،هو كل المعرفة أو الوجود.وحتى لو تأملنا قضية بسيطة واضحة بذاتها،مثل ٢+ ٢=٤،لوجدناها لا تكتسب معنى،بالتالى لا تكتسب حقيقة،إلا إذا نظر إليها فى ضوء النَسَق الكامل للإعداد،الذى هو بدوره ليس قسما أو جزءا صغيرا من الواقع من حيث هو كل.وكلما اتسع نطاق أساس المعنى الذى يرتكز عليه الحكم،كان هذا الحكم أصح،إذا إن حقيقته تتوقف على درجة الترابط التى تتحقق للنسق فيه.وبالمثل فإن كل تجربة جزئية تكمن فى التجربة المثالية الشاملة لكل شيء ولكن ينبغي ألا ينظر إلى هذه التجربة المثالية

بطريقة سكونية،على أنها تركيب جامد،وكلُ تام مرتكز فى ذاته، وإنما ينبغي أن تعد عملية حية تحقق ذاتها.وهنا يترك جويكم،مثل برادلى، مجالا لإمكان وجود درجات للحقيقة تتدرج بين طرفين هما الحقيقة كاملة النسق،وبالتالى المطلقة. من جهة،والوقائع المنعزلة تماما من جهة أخرى. وهو يتفق أيضا مع برادلى، ومع اسبيوزا الذى درسه بعمق، فى قوله إن الخطأ حقيقة ناقصة،أو هو الظل الذى تلقيه الحقيقة،فهو العنصر السلبي فى قلب الأشياء،وهو نشاز قبيح سيختفي فى توافق المطلق،وهو مجرد مرحلة جزئية أو عامل جزئي فى الديالكتيك اللانهائي للحقيقة.ومعناه الميتافيزيقى النهائي هو سقوط المتناهى عن اللامتناهى، وانفصال جزء عن الكل، يود أن نؤكد استقلاله الخاص هذا الانفصال الواحد من عوامل الحقيقة ينتمي إلى الطبيعة الباطنة للحقيقة؛ فالجزء إنما هو سلب للحقيقة،ووجه مغاير لها، ينبثق عن باطنها،ولكنه لا يفعل ذلك إلا ليعود إليها،إذ إن الوحدة تستوعب المغايرة (**otherness**) وتعلو عليها.وهنا نجد بكل وضوح عنصرا صوفيا اسبينوزيا ،يتمثل كذلك لدى برادلى،ولكنه لا يتمثل لدى بوزانكيت.

وبعد كل هذا العرض الذى يقدمه جويكم بدقة وإحكام كبيرين، يعترف اعترافا طريفا،هو أن نظرية الترابط لا يمكن أن تأتى بالحل المرضي لطبيعة الحقيقة،وأن مآلها إلى الانهيار.فهو يري أنها لا تنطبق إلا على حقيقة مثالية لا يمكن أن تبلغها المعرفة البشرية أبدا.فمعرفتنا المتناهية مقالية **discursive** دائما وهى دائماً معرفة"عن"شىء غيرها،وبالتالى فإن أية نظرية نصوغها عن الحقيقة لا يمكن إلا أن تكون نظرية "عن"حقيقة أسبق منها فحسب.لذلك فإن فكرة الترابط لا يمكن أن ترتفع فوق مستوى معرفة مهما بلغت فلن تزيد على ما تبلغه الحقيقة بوصفها تطابقا بل إن هذا يستتبع أيضا أن نظرية الترابط ذاتها لا يمكن أن تكون لها صحة كاملة،إذ لا يمكننا أن نثبت أنها علامة للحقيقة

المطلقة،بل إننا نرجح ذلك فحسب.وهكذا اعترف جويكم بانهيار نظريته الخاصة،حتى مع تأكيده أنها تغوص فى قلوب المشكلة على نحو أعمق مما تغوص فيها أية نظرية أخرى.مثل هذه النتيجة لا يمكن أن تكون مرضية،وهى تدل على أن هناك خطأ ما فى الأسس الفلسفية التى نشأت منها النظرية.والمشكلة إنما تكون فى تلك الهوة السحيقة التى وضعها برادلى بين المظهر والواقع،والتى استبقاها جويكم فى صورة انفصال أكبر مما ينبغي بين المعرفة البشرية والحقيقة المطلقة.فالمثل الأعلى مرفوع فوق الواقع الفعلى إلى حد لا يتيح له أن يجد فى هذا تعبيرا عنه وتجسدا له.فالخصومة الشديدة بين مذهب المطلق وبين المذهب البرجماتى مثلا ترتكز أساسا على التقابل بين مذهب يتخذ من المثل الأعلى غاية له ومذهب لا يتركز إلا فى مجال التجربة البشرية.

لقد كان التأثير المباشر وغير المباشر لتعاليم برادلى من القوة بحيث لم يكد يفلت منه أى مفكر هام، ويمتد هذا التأثير فى جميع أطراف الفلسفة الإنجليزية المعاصرة،فهو ظاهر فى أتباعه وخصومه والمحايدين على السواء.وهو لم يبدأ فى الاضمحلال إلا فى السنوات الأخيرة.ونستطيع أن نذكر،من بين أقرب الاتباع إليه،بالإضافة إلى بوزانكيت وجويكم، أ . أ. تيلور **A. E. Taylor**،الذى كان يدين لبرادلى بالكثير فى كتاباته الأولى.ولكن لما كان تيلور قد اتبع فيما بعد طرقا فكرية أخرى،واهتدى إلى طرق خاصة به،تختلف كثيرا عما لدى برادلى،فلزم علينا أن نعرض له فى موضع آخر.

القسم الخامس

مذهب الكثرة عندما كتجارت

جون ما كتجارت إليس ما كتجارت J. M. Ellis Mctaggart

(١٨٦٦-١٩٢٥)

[تعلم فى كلية ترينتى بكيمبردج.وكان من ١٨٩١ إلى ١٩٢٥ زميلا بنفس الكلية،ومن ١٨٩٧ إلى ١٩٢٣ مدرسا بها.

مؤلفاته:"دراسات فى الديالكتيك الهيجلى **Studies in the Hegelian Dialectic**"،١٨٩٦(الطبعة الثانية،١٩٢٢)؛"دراسات فى الكونيات الهيجلية **Studies in the Heglian Cosmology**"؛١٩٠١(الطبعة الثانية،١٩١٨)؛"بعض المعتقدات الدينية **Some Dogmas of Religion**".١٩٠٦(الطبعة الثانية فى مع مقدمة عن تاريخ حياته بقلم ش د برود**C. D Broad** ، ١٩٣٠)؛"شرح على منطق هيجل **A Commentary on Hegel's Logic**"، ١٩١٠(طبعة جديدة، ١٩٣١)؛"طبيعة الوجود **The Nature of Existence**"،المجلد الأول،١٩٢١(المجلد الثانى،نشره ش.د. برود،١٩٢٧)؛"مثالية أنتولوجية **An Ontological Idealism**"،مقال فى كتاب الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"،نشره ج.هـ . مويرهيد، المجموعة الأولى،١٩٢٤.

مؤلفات نشرت بعد وفاته:" دراسات فلسفية **Philosophical Studies**نشره س.ف.كلينج **S. V. KeelingK**،١٩٣٤.

انظر:" ما كتجارت"،بحث تذكارى الفه ج. لويس ديكنسون **G Lowes Dickinson**،١٩٣١"ما كتجارت" بحث تذكارى ألفه ش.ر. برود

،فى "أعمال الأكاديمية البريطانية"،١٩٢٧،ص ٣٠٧-٣٣٤(أعيد نشر الجزء الأكبر منه فى مقدمة برود لطبعة ١٩٣٠لكتاب"بعض المعتقدات الدينية")؛"اختبار لفلسفة ما كتجارت **Examination of Mctaggart's Philosophy**"،المجلد الأول،تأليف ش. و. برود، ١٩٣٣، المجلد الثانى ١٩٣٨؛"قاموس السير القومية"، ١٩٢٢-١٩٣٠].

كان ما كتجارت – بلاشك –أكثر المثاليين اكتمالا واستقلالا بعد برادلى.ومن الواجب أن يُدَرج فى الحركة المثالية العامة،ضمن الفئة الهيجلية.صحيح أنه كان،فى نواح متعددة،أبعد بكثير عن الأصول الهيجلية من برادلى وبوزانكيت،ولكنه كان أقرب إليها بكثير فى ناحية هامة،هى أن فكره نشأ عن دراسة فاحصة متعمقة لفلسفة هيجل، ظلت هى الأساس الذى بنى عليه مذهبه الخاص،مهما كانت درجة ابتعاده عن هذه الفلسفة فى اتجاهات خاصة به.وتتركز مكانته المميزة فى الحركة الهيجلية الإنجليزية فى أنه خطا الخطوة الهيجلية الحاسمة فى فصم عرى الارتباط مع اللاهوت،وهو الارتباط الذى تميزت به أولى مراحل المذهب،وذلك بتشييده مذهبا إلحاديا على أسس هيجلية.وهكذا فإنه،فى داخل المذهب الهيجلي،ينتمي إلى أقصى اليسار،فى الطرف المضاد تماما لمفكرين مثل سترلنج وجرين وكير.وهو يتميز عن برادلى و بوزانكيت – اللذين يمكن أن يُنسبا إلى اليسار بدورهما،نظرا إلى اتخاذهما موقف الحياد إلى حد ما، من التحالف مع اللاهوت – باستقلاله وأصالته الكاملين. فأبرز الاختلافات بينه وبين من بحثناهم حتى الآن هو ذلك التحول إلى مذهب الكثرة،الذى أدخله على اتجاههم الذى سار بقوة فى طريق الواحدية.

وأيا ما كانت الخلاف حول كون ما كتجارت هيجليا او غير هيجلي،فمما لا نزاع فيه أنه بذل جهدا لا يكاد يكون له نظير فى سبيل فهم

هيجل،وأن فلسفة هيجل تحكمت فى تفكيره فى نقاط متعددة.ولكنه لا يمكن أن يسمى هيجليا إلا مع تحفظات هامة.والفكرة التى يخرج بها المرء عنه هى أن طرق التفسير المتكفلة المتعمدة التى طبقها على هيجل لو كانت قد طُبقت على مفكرين آخرين – أو على أية حال على أفلاطون وليبنتس واسبينوزا وباركلى – لأتت بنتيجة مماثلة أو مشابهة، أعنى بناء فلسفة خاصة به وهدم أية فلسفة أخرى.فالانتقال من أى من هؤلاء المفكرين إلى مذهب ما كتجارت ليس أصعب قطعا من الانتقال من هيجل إليه.ولقد لوحظ أن تعاليمه،وإن كانت ترفع راية هيجل وتمخر عباب المياه الهيجلية، إن جاز هذا التعبير،قد أسفرت مع ذلك،بطريقة لا شعورية،عن نوع من المذهب الأفلاطونى؛كما قيل عنه إنه"اسبيوزا حديث"،وكان لهذه التسمية ما يبررها؛كذلك أكد البعض تقاربه الوثيق مع مذهب الذرات الروحية عند ليبنتس والمذهب الروحى عند باركلى،وهذا التقارب بالفعل واضح.غير أن هذا كله،على صحته، لا يدل إلا على أن مذهبه مذهب شخصي إلى حد بعيد،لم يتخذ من أفكار الآخرين مادة له،وإنما استخدمها وسائل وأدوات فحسب.وأيا كان الرأى فى قيمة هذا المذهب أو أهميته،فهو قطعا من أجرأ وأروع وأصدق المحاولات التى بذلت فى إنجلترا للتفكير فى العالم فى مجموعه،وهو يحتل ضمن بناة المذاهب الإنجليز المحدثين،مكانة لا يشاركه إياها سوى برادلى وألكسندر وهويتهد.ولقد أظهر، فى صياغة مذهبه المقفل الجامد، قدرة على التفكير الرائع الواضح،وعلى الدقة فى التعبير ومنطقا حتميا صارما،وقوة بناءة،وعمقا تأمليا، وبصيرة صوفية.

ونستطيع أن نبدأ بإيضاح الطريقة التى انعكس بها تفكير هيجل على ما كتجارت.فهو ذاته يقول إن تفكير هيجل ظل هو الموضوع الرئيسي لبحثه طوال ما يزيد على عشرين عاما،وقد كرس لاختباره وعرضه النقدى ثلاثة كتب.وعند نهاية الكتاب الثالث،أصدر حكمه المبنى على تفكر وروية،فقال"إن هيجل قد

تعمق فى الطبيعة الحقة للواقع أكثر مما تعمق فيها أى مفكر آخر من قبله أو من بعده" [1].ولكن ليس معنى تقديره الرفيع هذا لهيجل، أن نتوقف حيث توقف هو:" فينبغي أن تكون المهمة التالية للفلسفة هى القيام ببحث جديد لهذه الطبيعة بوساطة منهج ديالكتيكى مشابة أساسا،ولكن ليس مشابها تماما،لمنهج هيجل"[2].ولقد كان يؤمن بأنه على اتفاق مع هيجل فى الجزء الأكبر من مناقشاته، وكل ما أراده هو أن يستخلص هنا وهناك نتيجة كامنة فى تفكير هيجل ولكنها تُركت بطريقة ضمنية ولم يستخدم تعبيرا نقديا أو مخالفا إلا لماما.غير أن كل هذا الاتفاق الظاهرى لم يتحقق،عند مفكر مستقل عنيد مثله،إلا عن طريق التفسير المتكلف،والتشويه،ووضع الأفكار فى غير مواضعها؛ فهو قد كيّف تفكير هيجل مع تفكيره الخاص عن طريق قراءة أفكاره هو ذاته فى أفكار هيجل أو استخلاصها قسرا منها،بل إنه فى الواقع قد بث الألغام فى مذهب هيجل ونسفه من الداخل،فلم يترك فى النهاية إلا أنقاضا لم يستخدمها إلا باقتصاد فى تشييد مذهبه الخاص الجديد.

ولقد كان ما كتجارت يرى أن قلب فلسفة هيجل،ومصدر قيمتها الدائمة فى تاريخ الفكر، هو منطقتها والديالكتيك المتصل به. غير أنه كان يري أن التطبيقات العديدة للمنطق على الأجزاء الجانبية من مذهبه،كالفن والدين والتاريخ والقانون والدولة،كانت متوقفة على ظروف عصر هيجل الخاص،ولم تكن لها أهمية كبيرة،وإن كان قد اعترف بتلك الثروة الكبيرة من الأفكار وتلك القوة الدافعة الهائلة التى أتت منها وكان همه الأساسي فى هذا الصدد هو الدفاع عن هيجل ضد الفكرة الباطلة،التى كانت لا تزال شائعة على نطاق

(١) "شرح على منطق هيجل"، ص ٣١١.

(٢) المرجع نفسه،ص ٣١١.

واسع،والقائلة إن هيجل قد نسج العالم من الفكر المحض،ولم يتحرك إلا وسط تجريدات وتركيبات شكلية خالصة،دون أى اعتبار للمضمون العيني للتجربة.فهو قد أكد مرارا أن تفكير هيجل عيني،وأن الديالكتيك لا يتناقض مع التجربة، وإنما يفترضها مقدما فى كل الأحوال.فالتجربة ترتكز بطبيعة الحال على المعطيات المباشرة للحس،التى لا يمكن أن تنتج عن الفكر الخالص،وإنما هى شروط وجوده.ولقد كان هيجل،فى رأى ما كتجارت،يدرك هذا كله تماما،وكان يعلم ويعنى أن حركة الفكر الديالكتيكية لا يمكن أن تتحقق إلا داخل الكل العينى للتجربة الذى تكون فيه المعطيات الحسية عوامل مستقلة متضايفة مع الفكر.

ولقد أدت دراسات ماكتجارت الخاصة للديالكتيك الهيجلي إلى رأيه القائل إن تصاعد المقولات ليس عملية تجريد متزايد،وإنما هو عملية اقتراب متزايد من الكل العيني.فقد بين أن المركب الأخير،الذى يتم الوصول إليه فى"الفكرة"المطلقة،هو الشرط والأساس المنطقي لكل المقولات السابقة،وأن الأزواج العديدة من الأضداد والأفكار العليا التى تستوعب فيها هذه الأضداد وتتجاوز على التوالى،كل هذه تنتج بالتجريد من تلك المقولة العليا،التى هى أغنى المقولات،والتى تنتهي عندها الأخريات وتجد فيها اكتمالها.وهكذا فإن الانتقال من مقولة إلى أخرى ومن مركب إلى آخر ليس تقدما بمعنى وضع مضمون جديد لم يكن موجودا من قبل،وإنما هو قلب لعملية التجري،واستعادة للوحدة العينية التى استمدت منها التجريدات.وبهذا المعنى يكون الديالكتيك هو المنهج الوحيد الصحيح والمثمر فى الفلسفة.صحيح أن بعض انتقالات هيجل الجزئية ليست ضرورية منطقيا ولا مُقنعة،غير أن هذا لا ينطوى على أى حط من قيمتها،إذ إن الانتقال من مقولة إلى أخرى لا يقتصر فى الواقع على اتجاه واحد محتم منطقيا.وإنما هو يترك مجالا لإمكانيات أخرى – ومن الواضح أن

ما كتجارت يتخذ فى هذه الفكرة الأخيرة موقفا غير هيجلي على الإطلاق.وفضلا عن ذلك فليس المنهج الديالكتيكي جامدا،محددا على نحو نهائي،بل إنه هو ذاته معرض للنمو،وهو نمو يمكن رده إلى قانون عام.وأخيرا فإن ما كتجارت يذهب إلى أن مرحلة السلب تلعب دورا ضئيلا جدا فى العملية الديالكتيكية من حيث هى كل.فلها أهمية فى الأطوار المبدئية فقط،وهذه الأهمية تقل بالتدريج كلما ازدادت الحركة صعودا وهذه المرحلة عَرضَية،لا أساسية.ففى التفكير،لا تنبثق كل مقولة من مقابلها السابق،وإنما تعبر عن الدلالة الحقيقة للمقولة الأدنى،وتحقق هى ذاتها طبيعتها الحقة فى مقولة أعلى.وحيث لا يوجد تقابل لا يكون ثمة حاجة إلى التوفيق،أو إلى مُركب تنحل فيه المتناقضات،وإنما تدعو الحاجة فقط إلى كشف وإظهار ما تُرك ضمنيا.فالديالكتيك مثل النمو العضوى: إذ تنمو فيه المراحل العليا من الدنيا مثلما ينمو النبات من البذرة.فمرحلتا التقابل والسلب توضحان ما هو ناقص باطل فى العملية، ومرحلة النمو الإيجابي هى التى تعبر عن الطبيعة الحقة للفكر.وعلى ذلك فإن معنى المنهج الديالكتيكى أو غايته تتحقق بقدر ما يحل العنصر الإيجابي محل العنصر السلبي.ولقد كان ما كتجارت يري أن هذا التفسير للديايكتيك يمكن أن يوجد لدى هيجل أو يستمد منه،ولكنه كان هنا،كما كان في مواضع أخرى،واقعا فى خطأ لا شعورى .فقد انزلق،دون وعى تام منه،إلى مواقف لم تكن دائما قابلة للاندماج فى مذهب هيجل،بل كانت أحيانا مناقضة له على نحو مباشر.

ولو نظرنا إلى دراسات ما كتجارت لهيجل فى ضوء عمله الفلسفى العام، لبدت لنا هذه الدراسات مجرد استطراد كان ينبغي له القيام به لكى يصل إلى ذاته.ومن الصعب تحديد السبب الذى تعين عليه من أجله أن يقوم بهذا الاستطراد.ففي خلال السنوات التى تكونت فيها شخصيته،كان هيجل قد بلغ قمة

الشهرة فى إنجلترا،وكانت قراءته قد أصبحت موجة سائدة.ولكن ربما كان السبب الرئيسي هو حاجة ما كتجارت إلى تجربة قواه وممارستها على واحد من أعظم أعلام الفكر،والتسلق على أكتافه.ومع ذلك فإن هذا الاستطراد لا يبدو ذا ضرورة باطنة،إذ إن الميل إلى تكوين نظرة إلى العالم خاصة به كان يتملكه منذ البداية،وكانت الخطوط الرئيسية للنظرة التى عرضها فيما بعد، ظاهرة بوضوح فى كتبه الأولى.فمن الواضح أنه لم يكن يحتاج إلا إلى ما يجلبه الزمن من مزيد من التفكير ومن النضوج لكى يكوّن نظرته الخاصة إلى العالم ويتمها.فتطوره الفلسفي سار فيما يمكن أن يقال عنه إنه أنموذج ديالكتيكي:فقد كان مذهب هيجل يمثل مرحلة التقابل التى تعين عليه مواجهتها لكى يرتفع إلى تفكيره الخاص الصحيح،ويمثل المقولة الدنيا التى كان ينبغي فهمها أولا،ثم تجاوزها بعد ذلك فى مذهبه الخاص.

ولقد ظهر مذهبه هذا فى مؤلف غريب رائع كان المفروض أصلا أن يكون عنوانه"ديالكتيك الوجود"، ولكنه أسماه فيما بعد"طبيعة الوجود" وهذا الكتاب هو الثمرة الناضجة لتفكير استمر طوال حياته بلا كلل ودون انقطاع.وقد صيغ هذا التفكير كله فى قالب واحد،يحمل على الدوام طابع صانعه.ولو نظرنا إليه فى إطار الفلسفة الإنجليزية الحديثة لبدا لنا غريبا أشبه بضوء منعزل يشع من جزيرة نائية قفرة،ولبدا لنا ظهوره فى مثل هذه البيئة أقرب إلى اللغز المستعصي.فهو يخالف جميع طرق الفكر المألوفة المتداولة الموثوق فيها. ونادراً ما يجد المرء مفكراً يضع لنفسه مثل هذه الشروط القاسية الصارمة،ويتخذ لنفسه مثل هذا الهدف الرفيع.فأفكاره تتقدم بحتمية منطقية حتى النهاية،دون أن تظهر فى أى موضع بادرة توحي بتهاون فى هذه الصرامة أو تراخ فى تلك الطاقة ويتضح الحرص الشديد الذى التزمه فى تفكيره وكتابته فى أنه كان يخطط مالا يقل عن خمس مسودات كاملة قبل أن يبعث بأى شيء إلى

المطبعة.فالتعبير والتفكير كانا يتفقان تماما: إذ إن الأول، الذى ينحته بجهد وعناية،كان يقدم هيكلا كاملا للثانى.ومع ذلك لا يلمح المرء أى أثر للصراع الذى كان يبذله من أجل التعبير عن نفسه تعبيرا كاملا:إذ إنه قد ترك كل ذلك الصراع جانبا فى عملية المراجعة الخماسية التى كان يقوم بها.والانطباع العام الذى يتركه فى نفوسنا هذا الكتاب هو أنه مذهب تصورى وضع حتى النهاية بدقة ومجهود ووضوح واقتصاد وإحكام.ولكنا نجد أيضا.إلى جانب ذلك،نزعة شكلية ولفظية خاوية،ونجده كثيرا ما يهتدى فى الألفاظ إلى معان سبق له أن دسها فيها،ونجده يتلاعب بالأفكار،ويميز بين أمور يقل الفرق بينها عن حد الشعرة،ويقدم تعريفات مفرطة فى التدقيق. ولا جدال فى أن عبارة برادلى،التى طالما اقتبست،والتى تتحدث عن" رقصة ليست من هذا العالم، تؤديها مقولات لا حياة فيها"، تنطبق تماما على مذهب ما كتجارت ببرودته وصلابته الرخامية.على أن هذا ليس إلا وجها واحدا – وإن يكن هو الوجه الغالب – من أوجه تفكير ما كتجارت وطريقته فى التعبير.فمن وراء الواجهة الظاهرية التى بذل كل جهده لكي يجعلها صحيحة لا تشوبها شائبة، يشعر المرء من آن لآخر بذهن قلق،ونار خفية لتجربة عاشها بعمق،ونبض وحرارة شخصية حية تتنشق حياتها الخاصة فى ذلك البناء الذى يتخذ مظهرا رخاميا جامدا.ذلك هو الوجه الصوفي لما كتجارت،وهو يخترق نسيج التصورات المجردة ويصبغها بألوان أشد حيوية وبمضمون من نوع أكثر عينية.ولكن ليس لأحد أن يظن أن هذين الجانبين من طبيعته كانا يقفان فى تعارض محتوم الواحد منها قبالة الأخر،بحيث يحتفظان بالصراع محتدما بين"التصوف والمنطق"(إذا شئنا أن نستعير هذا العنوان المرفق لواحد من كتب رسل). فقد كانت كل من هاتين النزعتين وثيقة الصلة بالأخرى فى مذهبه،وقد انبثقتا معا من جذر واحد، بحيث إن التصوف قد أعطى المنطق النبض والدفء،وسيطر المنطق على التصوف

وأضفي عليه النظام الدقيق.وقد قدم إلينا ما كتجارت ذاته مفتاحا لفهم هذا الطابع المزدوج لتفكيره فى الجملة التى ختم بها كتابه الأول:" إن كل فلسفة حقة ينبغي أن تكون صوفية،ولكن ليس فى مناهجها،وإنما فى استنتاجاتها النهائية[1]

ويعبر عنوان مؤلفه الرئيسي عن المشكلة الرئيسية فيه.فما الذى يمكن أن يقال عن العلامات المميزة لكل ما يوجد أو للوجود فى مجموعه.؟ إن الوجود، من حيث هو تصور، هو أضيق نطاقا من تصور الواقع **reality**، من حيث إن هناك واقعا لا يوجد بالضرورة،بينما ليس ثمة موجود إلا وهو واقع بالضرورة.وهو على أية حال،يصف الواقعية والوجود بأنهما غير قابلين للتعريف.فإذا نظرنا إلى التمييز بين الواقع الموجود والواقع غير الموجود، وجدنا أن الأهمية الوحيدة التى تلحق بالثاني إنما هى أهمية نظرية بحتة؛أما الأول، فنظراً إلى أن له أهمية عملية كبرى،فإن ما كتجارت يحدد لنفسه مهمة أضيق نطاقا هى البحث فيه - فمشكلته هى طبيعة"الوجود **existence**".ومنهجه استنباطى أولى.وهو يُبرز أولا الطابع العام للوجود،ثم يناقش المشكلات الخاصة للوجود التجريبي.والجزآن يناظران مجلدى كتابه على التوالى.ففى الجزء الأول،الذى هو من أروع أعمال التفكير المنهجي الدقيق،الذى يمثل أعلى قمة بلغها ذهنه المنطقي الحاد،فى هذا الجزء يقف ما كتجارت وحده بين الفلاسفة الإنجليز فى جميع الفترات.صحيح أن الفلسفة الإنجليزية قد ساهمت بالكثير،منذ الأجزاء الأولى فى القرن التاسع عشر،فى مجال المنطق الصورى،وأن هذا المبحث، الذى هو أكثر المباحث تجريدا، قد بلغ فى"الحساب المنطقي **Cogical Calculus**" أعلى ما بلغه من القمم. ولكن لم يجرؤ أى مفكر قبل ما كتجارت على أن يطرح فى المتيافيزيقا، التجربة جانبا

---

[1] دراسات فى الديالكتيك الهيجلي.

باحتقار، ويقدم تفسيرا أوليا محضاً للكون،ومن هنا لم يكن من المستغرب أن محاولته،وإن محاولته، وإن تكن قد لقيت إعجابا من آن آخر، لما فيها من جدة وغرابة،قد قوبلت منذ البداية بالارتيابات.ولم تجد لها أنصارا.فهي لم تلق ذلك الصدى الرنان الذى لقيته فلسفة برادلى مثلا،على الرغم من أنها كانت فى وضوحها، وإحكامها، وعمق فكرها تفوق هذه بكثير.

وهناك شيء من التشابه بين منهجه فى البرهان المطلق،الذى اتبعه فى الجزء الأولى"من ميتافيزيقاه،وبين الديالكتيك الهيجلي، غير أن المقارنة بين المنهجين لا تسفر إلا عن نتائج ضئيلة،نظرا إلى ما اتصف به منهج ما كتجارت من فردية تامة،وإلى أنه قد وضُع لكي يلائم الغايات الخاصة لفلسفته فحسب.ولقد كان ما كتجارت نفسه شاعرا بذلك، على الرغم من ميله إلى الانتساب إلى هيجل،فاعترف بأن منهجه"ليس هيجليا بالمعنى الدقيق،[1].وإن كان قد رأى أنه أقرب إلى منهج هيجل منه إلى أى منهج آخر.والواقع أن لدى ما كتجارت سلسلة من التحديدات المنطقية المتعاقبة،غير أنها لا تسير حسب النمط الثلاثي لمقولات هيجل،كما أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى ليس ضروريا من الوجهة المنطقية على الدوام(بل إنه يترك المجال مفتوحا، فى بعض الحالات، لإمكان ظهور تحديدات أخرى)،وفضلا عن ذلك فهو لا ينظر إلى المقولات الدنيا على أنها مشوبة بالخطأ بالضرورة، بل يؤكد حقيقتها النسبية أكثر مما يؤكد افتقارها إلى الحقيقة المطلقة.

والفاروق الأساسي بين تفكير هيجل وتفكير ماكتجارت هو أن الأول عيني، مشبع بالتجربة،بينما الثانى مجرد، بعيد عن التجربة.فقد كان ما كتجارت على الدوام حريصا على أن يحتفظ لتحديداته الصورية بنقائها

---

(1) "طبيعة الوجود"، ص ٤٧.

الأوّلى الذى لا تشوبه شائبة من المادة التجريبية.ومن الطبيعي أنه لم يستطع أن يحقق هذا الهدف على طوال الخط،إذ يبدو أن من الضرورى الالتجاء إلى التجربة على وجهين، من أجل دفع عجلة العملية الاستنباطية.فمن الممكن فى البداية تأكيد الوجود الخالص واستنباط صفاته بطريقة أولية،غير أن كون أى شىء موجودا بالفعل فى الواقع هو أمر لا يُعرف إلا بالرجوع إلى التجربة.فالقضية القائلة إن ثمة شيئا يوجد،ترتكز على الإدراك الحسي،وهى المقدمة الأساسية لكل استنباط تال.لذلك فإن بداهتها تجريبية،غير أن يقينها لا يقل عن يقين البداهة الأولية.على أن القول بأن ثمة شيئا يوجد، يعنى فى رأى ماكتجارت،أن ثمة جوهرا يوجد،وهنا تثار مسألة ما إذا كانت توجد كثرة من الجواهر أو جوهر واحد،أو بعبارة أخرى،ما إذا كان الجوهر متنوعا أم لا.هذه، فى رأى ماكتجارت،مسألة يمكن البت فيها الاستنباط المحض،إذا إن تنوع الجوهر يتلو من اليقين الأوّلى القائل إن الجوهر لا يمكن أن يكون بسيطا،غير أنه يؤثر أن يلجأ إلى البرهان التجريبي،ويبين أن إدراكا حسيا واحدا كفيل بإثبات أن الجوهر متنوع.وإذن فالجوهر موجود،وهو ليس واحدا بل كثير.

ولكن"ماهو"الجوهر؟ينبغي،عند تعريفه،أن يضاف الكيفِ إلى الوجود.فكل ما يوجد ينبغي أيضا أن يكون له كيف.غير أن الكيف لا يُعّرف؛وكل ما يمكننا أن نفعله هو أن نشير إلى أمثلة خاصة له.كذلك ينبغي إضافة العلاقة،وهى بدورها لا تعرّف.فلما كان ثمة كثرة من الجواهر، فلا بد أن تقوم بينها علاقات.وإذن فالعلاقة أساسية للوجود. وقد علّق ماكتجارب أهمية كبيرة على تصور العلاقة، وقام ببحث دقيق عميق للعلاقات الخاصة.فالعلاقات تختلف عن الكيفيات أو الصفات فى أن الأخيرة تكمن فى الأشياء،بينما الأولى تقوم بينها.وهكذا فإن الجوهر يوصف(ولا نقول يُعرّف)،بأنه ماله كيفيات أو صفات،وما يدخل فى علاقات،دون أن يكون هو ذاته كيفا أو علاقة.وفضلا عن

ذلك فكل جوهر مختلف عن كل جوهر آخر؛ فلا يمكن انطباق وصفه على أى جوهر آخر.وتُنظَّم الجواهر فى فئات يمكن أن تتكون من أية مجموعة من جواهر.مثال ذلك(والأمثلة مستمدة من ماكتجارت نفسه) أن رؤساء جمهورية الولايات المتحدة أو مواطنو إنجلترا يؤلفون فئة،ليس هذا فحسب،بل إن من الممكن تأليف فئة من أشياء لا متجانسة تماما،كالمكتب الذى أجلس إليه،وأقدم أرنب فى استراليا،وآخر دواء تناوله لويس الرابع عشر.هذه الأشياء يمكن إدراكها فى نوع من الوحدة،على الأقل وحدة كونها ثلاثة،أو وحدة جمعي الاعتباطي بينها.وليس لنا أن نتسأل فيما إذا كانت الفئة فئة بحق،وإنما يجب أن نكتفي بالسؤال عما إذا كانت مناسبة أو لها أية قيمة.ولهذه النقطة إلى جانب كونها استنباطا شكليا،دلالة ميتافيزيقية،بمعنى أن كل شىء فى الكون يرتبط على نحو ما بكل شىء آخر،ويؤثر فى كل شئ آخر،مهما كان من ضآلة هذا التأثير.

والجوهر الذى يشتمل على كل الجواهر الأخرى بوصفها أجزاء له هو الكون.ولتصور الكون ضرورته،بوصفه الوحدة التي ينبغي أن تُردّ إليها كثرة الجواهر.ولما كان يشمل المضمون الكامل لكل ما يوجد،فلا يمكن أن يكون هناك سوى كون واحد؛إذ إنه لو وُجد جوهران كليان لكان لهما نفس المضمون تماما،ولما أمكن بالتالى تصورهما.وهكذا فإن كل ما يوجد داخل فى وحدة نسق محدد تماما.وكل جوهر يرتبط بكل جوهر آخر،بفضل علاقتهما المشتركة بالوحدة الشاملة للكون؛ وعلاقة أجزاء الكون بعضها ببعض، وكذلك علاقتها بالكل، وهى علاقة تبادل أو تعاون . فالكون وحدة عضوية.

وهناك فكرة لها أهمية نظرية خاصة،هى فكرة قابلية الجوهر للانقسام إلى مالا نهاية.فعدم وجود شيء بسيط بساطة مطلقة،هو أمر واضح حتى على مستوى الإدراك الحسي،كما أن هذه القضية،من وجهة نظر الفكر

المحض،واضحة تماما وذات صحة نهائية.فإذا لم يكن هناك حد لقابلية الانقسام فى كل الجواهر وكل أجزائها وكل أجزاء أجزائها،فمعنى ذلك أن لدينا تركيبا لا متناهيا فى تعقيده وتنوعه،له مراتب فى تنظيمه،وبه عدد غير متناه من العلاقات بين الكل وأجزائه وبين الأجزاء ذاتها.والأداة التي يستطيع بها الفكر أن يتحكم فى هذا النسق الشديد التعقيد للعلاقات المتناهية،هى تلك التي يطلق عليها ماكتجارت اسم"التطابق المحدِّد determining Correspondence".ولقد رأى ماكتجارت أن هذا التطابق، الذى هو علاقة علية(لا يسمح المجال هنا بالخوض فى تفاصيلها أكثر من ذلك) هو وحدة الذى يتيح تجنب التناقض الذى تنطوي عليه فكرة القابلية للانقسام إلى مالا نهاية، ويتيح تنظيم مضمون الكون بأسره بطريقة مُرضية منطقيا.وعند تنظيم هذا المضمون على هذا النحو،يظهر فى صورة نسق له مراتب،يحتل الجوهر الأصلي قمتها بوصفه الكل الأولى، ثم ينقسم هذا الجزء إلى أجزاء مبدئية تتفرع إلى أجزاء ثانوية من الدرجة الأولى، وهكذا إلى ما لا نهاية.وتربط بين جميع هذه الكليات ذوات المراتب العليا والدنيا،وكذلك بينها وبين أجزائها،وعلاقة تطابق متبادلة التحديد، بحيث لا يكون وصف الجوهر كافيا إلا إذا أوضحت كل أجزائه وعلاقتها بعضها ببعض وبالكل.ويسمى ماكتجارت هذا النسق من الجوهر، المرتكز على التطابق المحدِّد،باسم النسق الأساسي للكون.

ومن الممكن بصفة متساوية،من الناحية النظرية الخالصة،أن يُعد مذهب ماكتجارت مذهب وحدة أو مذهب كثرة،وذلك تبعا لتركيز اهتمامنا على وحدة الجوهر أو على كثرة أجزائه.ولا شك فى أن ماكتجارت،حين نظر إلى هذه الأخيرة على أنها هى الأهم،لم يكن يستطيع أن يبرر اختياره هذا على أسس أولية،فقد تحكمت فيه اعتبارات تجريبية وعملية،كما سنرى فيما بعد.ومن

الواضح أن الأجزاء المبدئية تُعزى إليها،فى داخل الكثرة،أهمية ميتافيزيقية تفوق أهمية الأجزاء الثانوية لجميع الأنواع،وتفوق أهمية الكل المبدئي نفسه.

أما أولئك الذين لا يرضيهم التعامل الشكلي مع التصورات بقدر ما يرضيه من التبصر الميتافيزيقي الأصيل،فإنهم يجدون فى المجلد الثانى من مؤلفه الرئيسي(وفى كتاب"بعض المعتقدات الدينية" الذى أحرز شهرة نسبية، والذى يسبق هذا المجلد الثاني) أكثر مما يجدون فى الأول.

ففي المجلد الثاني نزل ماكتجارت أخيرا من الجو الأثيري للفكر الخالص إلى عالم تجربتنا الواقعي، وربط بين نتائجه العامة وبين مشكلات تجريبية معينة،وطبقها نظريا وعملياً.وهو يعرض الأفكار الميتافيزيقية الهامة التى توصل إليها،والتي تؤلف معا نظرة كاملة إلى العالم،على أنها النتائج الضرورية للأساس الأولى.وبإدخال المشكلات الجديدة والمادة الجديدة، يكتسب الجهاز التصوري مزيدا من النمو والتدعيم،بحيث يتعين علينا مرة أخرى أن نجتاز قفارا شاسعة قبل أن نستطيع أن نجني ثمار شجرة الحياة,.ولما كانت بعض أفكار ماكتجارت الميتافيزيقية قد ظهرت بوادرها فى أول كتبه،كما أن كل أفكاره الأساسية قد ظهرت فى كتابه عن الدين،على نحو مستقل تماما عن الأساس المنطقي الذى كنا نبحث فيه حتى الآن،فربما كان لنا الحق فى أن نستدل من ذلك على أن الجهاز التصوري قد صُمم تصميما لاحقا.وإذا كان الأمر كذلك،فليس فى وسعنا أن نقر ماكتجارت على رأيه القائل إن خطته الأولية هى التى تحكمت فى استنتاجاته المنطقية،وإنما ينبغي أن نقول، على العكس من ذلك،إن استنتاجاته هى التى تحكمت فى هذه الخطة، وإن هذه الخطة قد رُسمت فيما بعد لإيجاد أساس لاستنتاجاته ولدعمها.وبعبارة أخرى.فإن لمواقفه الميتافيزيقية الرئيسية قيمة مستقلة عن الخطة المجردة،ولها أساسها فى ذاتها.

وليس فى وسعنا أن ننتقى من المشكلات المتعددة التى عرض لها فى المجلد الثاني إلا عددا قليلا لكي نوضح الاتجاه العام لتفكيره على الأقل.

وأشهر هذه المشكلات هى نظرية الزمان،فهو يميز أولا بين نوعين من التعاقب الزمني،ينتقل أحدهما من الماضي إلى المستقبل مارا بالحاضر،وبتألف الآخر من علاقتي"قبل"و"بعد".ففي الأول،الذى يسميه بالسلسلة أ، تتغير الحدود دواما،وينتقل بعضها إلى البعض،أما فى الثانى،الذى يسميه بالسلسلة ب، فإن هذه الحدود تكون ثابتة، وترتكز على علاقات دائمة، إذ إنه عندما يقع حادث قبل حادث آخر وبعد حادث ثالث، فإن الترتيب الزمنى يكون نهائيا غير قابل للتغيير.لذلك فإن السلسلة أ هى السلسلة الحقيقية للزمان، ما دامت تشتمل على صفة التغير التى هى العلامة الأساسية المميزة للزمان.ومع ذلك يبدو،بعد مناقشة طويلة مفرطة فى التعقيد،أن السلسلة أ تنطوي على تناقض،وأنها بالتالي لا يمكن أن توجد من وجهة نظر الواقع الحقيقي.وإذن فلا شيء واقعي هو ماض أو حاضرا أو مستقبل،أو معرض لأى تغير.إننا حقا ندرك الأشياء فى الزمان،ولا نملك إلا ذلك،غير أن كل ما يثبته هذا هو أن الإدراك الحسي لا يصل إلى الأشياء فى طبيعتها الحقة.فكل ما فى الزمان هو،بهذا الوصف، مجرد مظهر.

ويستخلص ماكتجارت من عتاده التصوري إضافة أخري يعبر بها عن هذه الفكرة،المميزة للمثالية،تعبيرا إيجابيا: فهو يضيف سلسلة أخري،هي السلسلة ج، إلى السلسلتين أ و ب. وتمثل السلسلة ج العلاقات الحقيقية بين الأشياء،وهى تتضمن الحقيقية التى كان يعبر عنها باطلا فى العلاقات الزمنية للسلسلتين الأخيرتين،وكذلك فى كل وصف للعلاقات المكانية أيضا،إذ إن المكان بدوره مجرد مظهر. هذه السلسلة تعبر عن العلاقات بين الأشياء على أنها علاقات تضمن منطقي.فهى سلسلة تضمنات لها اتجاه محدد أعم بشكل واضح

من الاتجاه المضاد،من حيث إنها انتقال مما لـه محتوى أكثر فراغا إلى ما لـه محتوى أكثر امتلاء.ففي أحد الطرفين لا يكون ثمة شيء، وفى الطرف الآخر يوجد الكل.وهنا يستعاض عن علاقة"قبل" فى السلسلة ب،بعلاقة"متضمن في"، وعن علاقة"بعد" بعلاقة "متضمَّن لـ ". ونظرا إلى أن الطرف الخير فى السلسلة غير متضمَّن فى أى شيء،فإنه متضمن لكل شيء، ولا يمكن أن يضاف إليه شيء.وواضح أنه هو"الفكرة المطلقة" عند هيجل،وواضح أيضا أن تزايد التضمن فى السلسلة ج يناظر التقدم الديالكتيكي للمقولات عند هيجل.

وهكذا فإن نظرية ماكتجارت فى الزمان تؤدى إلى نفس النتيجة التى تؤدى إليها فلسفة برادلى، وإن تكن ترتكز على مقدمات مختلفة تماما؛ هذه النتيجة هى التمييز بين المظهر والواقع – وفى هذه النقطة تكمن الأهمية الخاصة لنظرية ماكتجارت. ومعيار التمييز بين المظهر والواقع هو الإطار الأولي للتطابق المحدّد:فكل مالا يمكن إدخاله فى هذا الإطار،ينزل توا إلى مرتبة المظهر بينما يُعَد واقعا كل ما يمكن إدخاله فيه.وبهذا المعيار تنحط المادة،وكل المعطيات الحسية،إلى مرتبة المظهر.فلو كانت المادة موجودة،لكانت قابلة للانقسام إلى مالا نهاية، ولكانت أجزاؤها اللامتناهية فى الصغر خاضعة لمبدأ التطابق المحدّد؛ ولكن يبدو أن مثل هذا التقسيم للمادة إلى ما لا نهاية أمر لا يمكن القيام به،وعلى ذلك لا يمكن أن تكون المادة موجودة.

أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعية فسيان أن توجد المادة أو لا توجد،إذ إن الأمرين معا فرضان ميتافيزيقيان لا يمسان العلم ولا الحياة اليومية.وهكذا فإن ماكتجارت،مثل برادلى الذى استعان كثيرا بحججه فى هذا الموضوع،يرفض التسليم بوجود المادة، لا لشيء إلا لأن فى هذا استخدام غير سليم للميتافيزيقا.

والآن نصل إلى لب ميتافيزيقا ماكتجارت،أعنى المذهب القائل إن الواقع روحي فى أساسه.فكل ما يوجد روح ولا شيء غير الروح، بالمعنى

الميتافيزيقي الخالص الكامل للجوهر الروحي كما فهمه باركلي مثلاً. وعند هذه النقطة تتلو كل التحديدات الأخرى للطبيعة الميتافيزيقية للعالم من الاستنباطات الأولية للباب الأول من الكتاب.فمساواة الجوهر المبدئي بالواقع في ذاته أو بالمطلق، تعني إيجاد تناظر بين الأجزاء المبدئية وبين تلك الكائنات الروحية التي نسميها أشخاصا أو ذوات،ولما كانت الذوات هي قبل كل شيء مدركة للأجزاء الثانوية، فإن هذا التناظر يمتد إلى إدراكات هذه الذوات.

وهكذا فإن للذوات منزلة ميتافيزيقية خاصة.صحيح أن من الواجب تصورها على أنها متجمعة في وحدة الجوهر المطلق،وعلى أنها هي التنوع الأوّلي له؛ ولكن الرد على ذلك هو أن طبيعة الواقع تتكشف في التنوعات على نحو أعمق مما تتكشف في الوحدة العليا.والمثل الذي يفضل ماكتجارت أن يضربه لإيضاح العلاقة بين الكل وأجزائه هو تشبيهها بعلاقة مَجْمَع وأعضائه: فكلاهما كيان روحي،غير أن الأعضاء وحدهم هم الأشخاص بأي معنى أصيل لهذه الكلمة، بينما المجمع ليس هو ذاته شخصا،وإن يكن وحدة روحية لأشخاص.ففي آخر الأمر لا يوجد بالفعل ألا الأشخاص،وهم وحدهم الذين يؤلفون مكوّنات الكون،مفهومة بالمعنى الميتافيزيقي. وهكذا نجد أن الوجه التعددي يعد هنا،كما يعد في الجزء الأول من الكتاب،أهم من الوجه الواحدي.وإذن فالمطلق وحدة من أشخاص، ونسق من الذوات،ترتبط بعضها ببعض كما ترتبط أجزاء الجوهر التي أوضحها في الجزء الأول.

والواقع أن طبيعة الشخصية المتناهية وقيمتها لم تُدرك وتدعم، في أي مذهب معاصر آخر، بقدر ما أدركت ودعمت في مذهب ماكتجارت.ومن الممكن أن توصف الفكرة القائلة إنه لا شيء حقيقي بالفعل إلا الأشخاص المتناهون،بأنها هي الاقتناع الفلسفي الأساسي عند ماكتجارت.فمذهبه كله يدور حولها،واستنتاجاته الأخرى تتلو كلها منها.ومن هنا كان ذلك الإحساس الذي

يتملكنا بأن من وراء كل ذلك الدرع السميك من الاستنباطات الأولية،يوجد ذهن يضطرم فى باطنه بالانفعال،مما يدل على وجود طبقة عميقة من التفكير غير الشكليات والتجريدات التى تسود كتاباته.ومما يزيد هذا الشعور قوة، تلك الصفات الأخرى التى ينسبها إلى الشخصية.فالذات كيان مستقل، له خصائصه الفريدة،وهى جوهر روحي يوجد لذاته تماما،ولها فردية كاملة،بحيث تختلف كل ذات اختلافا أساسيا عن الأخرى.ومن هنا كان من اليقينيات النهائية المطلقة أن الذات لا يمكن إدماجها فى أية ذات أخرى،أو فى جزء من ذات أخرى، لا سيما فى تلك الوحدة العليا التى تسميها الفلسفة بالمطلق،ويسميها الدين بالله.وترجع المكانة الميتافيزيقية العليا للذات إلى أنها فى أساسها لا تتعرض للتغير؛ولما كانت توجد بهذا الوصف أزلا، ولا بداية لها ولا نهاية فى الزمان،فلا يمكن أن تكون قد خُلقت فى وقت ما، ولا يمكن أن تفسدا أبدا. فإذا سلمنا بفكرة الذات،كانت فكرة الخالق مستحيلة؛ وإذا كان ثمة إله، فلا يمكن أن يكون قد خلق الذات،إذ إن هذه توجد بنفس الأزلية التى يوجد الإله بها.وهكذا فإن الذات خالدة،بمعنى أنها توجد فى أزلية لا زمانية.فلا بد إذن أن يكون وجودها قديما مثلما هو دائم.ذلك لأن هويتها لا تكون فى استمرار الوعي أو فى الذاكرة،وإنما فى ثبات جوهريتها الروحية.والواقع أن الوعي ليس جزءا من الطبيعة الأساسية للشخصية.ومن الممكن أن يختفي دون أن تتأثر هذه.كما أن فقدان الذاكرة لا يؤثر فى الخلود بحال،إذ إن حياتنا الحاضرة تبدو لنا حينئذ ذات قيمة كاملة،على الرغم من أننا لا نؤكد حياة سابقة وليست لدينا أدنى فكرة عن حياة مقبلة.كما أن هذا القول لا تدحضه الحجة القائلة إن من الممكن أن نكون قد مررنا فى الماضي،وأن نمر فى المستقبل، بمراحل متعددة تناظر تلك التى تبدأ، فى حياتنا الراهنة،بالميلاد وتنتهي بالموت.ففكرة تعدد الحيوات،وتكرر الموت،ليست خلوا من المعنى،بل هى مرجحة إلى حد بعيد.

وتـؤدى فكـرة الخلـود عنـد ماكتجـارت إلـى اتخـاذه موقفـا مميـزا إلـى حـد بعيد،يبدو ممتنعا لأول وهلـة، ولكنـه يتلـو بالـضرورة مـن مقدماتـه،وأعنـى بـه أن الإيمان بالخلود،على الرغم من شيوع ارتباطه فى الدين والفلسفة بالإيمان بالله، يمكن أن توجد ويظل قائما دون هذا الأخير.فليس بينهما ارتباط منطقي.وبالمثل لا يوجـد ارتبـاط كهـذا بـين المثاليـة ومـذهب الألوهيـة.فـلا يمكـن أن يكـون للشخصية،كما رأينا، مستوى أعلى من مستوى الذوات المتناهية،التى يمكن أن تتضمن فيها؛أما المطلق، فهو قطعا لا شخصي،مهما كانت طبيعته الإيجابية؛ ومـن المؤكـد أن تـسمية هـذا المبـدأ الـلا شخـصي بالإلـه هـى تـسمية غيـر صحيحة.ولكن إذا لم نوحد بين المطلق وبين الإلـه،فما هـى الأفكـار التـى تتبقـى لدينا لكي نلحقها بهذا الأخير؟. إن مـن المجـال تبريـر صـفات الخيريـة الكاملـة والقدرة الشاملة للإله،نظرا إلى ما فى العالم من شر،وإلى أسباب أخرى.والسبيل الوحيـد إلـى المحافظـة علـى الطـابع الأخلاقـي للإلـه هـو أن نفتـرض أن قدرتـه محـددة، وسـتكون الفكـرة الناجمـة عـن ذلـك،أعنـى فكـرة إلـه يـصبو إلـى الخيـر ويـصل إليـه ظافرا،مُرضـية للـذهن إلـى حـد يفـوق بكثيـر فكـرة إلـه كامـل الخير،وأقـوى منهـا احتمـالا.كـذلك لا يمكـن أن يكـون الإلـه هـو الخـالق، إذ إن الشخصيات المتناهية،كما لاحظنا من قبل،أزلية.وهكذا فإن النظـرة الوحيـدة التـى يمكن تبريرها هى تلك التى لا يكون فيها الإله ذا قدرة شاملة ولا خالقا، والسبب الوحيد الذى لا ينبغي من أجله أن نؤمن بوجـود مثل هذا الإلـه هو أنـه لا يوجد أسـاس معقـول يبـرر ذلـك.وهـذا أنمـوذج واضـح لطريقـة ماكتجـارت فـى البرهان،ونتيجتـه،كما هـو واضـح، أن فكـرة وجـود إلـه،وإن لـم تكـن بـالطبع متناقضة ،هى مسلمة غير ضرورية على الإطلاق.وهكذا استخلص ماكتجارت النتيجة الإلحادية لمذهبه،بكل ما تميز به فكرة من صلابة وجرأة،وما عُرف عنه من إحجام عن أيـة تضحية بالمعقوليـة وأى تراجـع أمـام الآراء الـسائدة.غيـر أن

إلحـاده بطبيعـة الحـال مختلـف تماما عـن المـذاهب التـى تتبـاهي عـادة بهـذا الاسم.فمن المستحيل مثلا أن يسمى إلحاده لا دينيا.وإنمـا هو يتمشي مـع بعض صـور الدين،كالبوذيـة وبعـض المـذاهب الشرقية الأخرى؛ومما يثبـت ذلـك أن مقدماتـه الأولـى - وهـى النظـرة المثاليـة إلـى الطبيعـة الروحيـة للعالم،والإيمـان بخلود النفس البشرية - كانت ترتبط دائما بفهم للعالم فى ظل الألوهية.

والعنصر الأخير فى ميتافيزيقا ماكتجارت هو دليل آخر على أن إلحـاده لم يكن لا دينيا.فقد نظرنا إلى الذات حتى الآن فى ذاتها وبذاتها.فمـاذا نقول عن علاقـة الأشـخاص ببعـضهم بـبعض؟ إن اسـتقلال الذات،الـذى رفعـه مـذهب ماكتجارت إلى أعلى المراتب،لا يعنـي أن الأشـخاص منعزلون،كلٌ منطـوٍ علـى نفسه فى ذاتيته،وإنما هم،على العكس من ذلك،يرتبطون بعضهم ببعض ارتباطـا حيويا عميقا متبادلا.وأهم علاقة تربط بينهم – وبالتـالى تلك العلاقـة التـى تـربط بين الأشياء جميعا – هى الحب، أى العاطفة التى تحس بها ذات نحو أخرى.هذه العاطفـة تنبثـق مـن شـعور بـأوثق الارتبـاط والتوحـد مـع الـذوات الأخـرى.وهـذا الارتبـاط ميتـافيزيقي، كـامن فـى ماهيـة الشخـصية،وليس شيئا يتعين إحداثـه أو إيجاده.ومن هنا فإن الحب،الذى ينشأ من الطبيعة النهائية الذاتيـة**Selfhood** " لا يمكن أن يكون شيئا سطحيا أو خارجيا،وإنما هو عميق،باطن،أساسـي،ولذا كـان مشحونا بعمق وانفعال لا نظير له.وهو أعظم خير يتسني للبشر أن ينالوه،وأرفع قيمة ينطوى عليها الكون.وهو يعبر عن الانسجام الكامل الذى توصل إليه العالم فى مرحلتـه الأخيرة،مرحلـة الذاتيـة **Selfhood**، وهـو الـضمان الوحيد علـى أن ماهية العالم خير وليست شرا.

ومن الطبيعي أن الحب لا يجد فى حياتنـا الراهنـة أكمل صـورة لـه ،بل إن هذه الصورة لا تتحقق إلا فى ذلك الوجود الذى يتجه إليه كل سعي لنا،والذى يسميه ماكتجارت – محتفظا بتخطيطه المجرد حتى النهاية- بالحلقة الأخيرة فى

السلسلة ج. غير أن هذه الصورة المنطقية لاتعود هنا إلا شبحا هزيلا خاويا،عاجزا عن التعبير عن تلك النار والسورة الباطنة التى يصوِّر بها المفكر، بعد أن تحول الآن إلى متصوف،هذه الغاية النهائية.فالمرحلة الأخيرة،التى لها بداية ولكن ليست لها نهاية،هى مرحلة الحقيقة المطلقة.وقيمتها أعظم من قيمة جميع المراحل السابقة مجتمعة،ففيها تنال الحقيقية نصرها النهائي على الخطأ،والسرور على الألم،والخير على الشر. صحيح أنها ليست خالية من الشر،غير أن هذا يتضاءل بحيث لا يكاد يبدو إلا على أنه صدى،يتردد فيه الألم الذى يجلبه الشر فى المراحل السابقة.وهنا يعظم الحب إلى حد أنه يتغلغل فى كل شىء ويسيطر عليه،وتحيا فيه الأشياء كلها وتتحرك وتكتسب وجودها.ففي الحقيقية المطلقة نحب كل ذات أية ذات أخرى تدركها مباشرة هذا الحب الكامل ليس هو حب الحقيقة أو الخير أو الفضيلة؛وهو ليس انفعالا جنسيا،بل إنه ليس حب الإنسان لله،وإنما هو قوة دافقة،غامرة.وهو "مباشر، ووثيق ،وقوى،إلى حد أن أعمق وجدان صوفى لا يعطينا إلا أبسط لمحة عن كماله" [1]وهو لا يخضع لأى تحديد خارجي،ولا يمكن تعيين سبب له.وأفضل وصف هو أن نقول بكل بساطة،وبطريق مباشر،أنه هو الذى يجعل كائنين ينتميان بعضهما إلى البعض ويصبحان كائنا واحدا.إنه الحب الذى تغنى به الشعراء، وتجلي بصورة خالصة تماما لدى تنيسون فى ديوانه"الذكر **In Memorian**" وفى ديواني"الحياة الجديدة **Vita Nuova** "و"الكوميديا الإلهية**Divina Commedia**" لدانتي.

"الحب الذى يحرك الشمس وسائر النجوم"[2]

---

(1) "طبيعة الوجود"،المجلد الثاني، ص ٤٧٩.

(2) البيت الأخير من"الكوميديا الإلهية".

القسم السادس

أصحاب مذهب المثالية الشخصية

آندروسث برنجل – باتيسون Andrew Seth Pringle- Pattison

(١٨٥٦-١٩٣١)

[تعلم في إدنبره وفي ألمانيا.وعمل من ١٨٨٠إلى ١٨٨٣ مساعدا لفريزر **Fraser**في إدنبره؛وشغل من ١٨٨٣ إلى ١٨٨٧ منصب أستاذا الفلسفة في كاردف **Cardiff**،ومن ١٨٨٧ إلى ١٨٩١ منصب أستاذ المنطق والميتافيزيقا في سانت أندورز،كما شغل من ١٨٩١إلى ١٩١٩ نفس المنصب في إدنبره.وقد غير اسمه الأصلي،وهو أندروسث، في ١٨٩٨:إذ كان ذلك شرطا لكي يرث ضيعة.

مؤلفاته :"التطور من كانت إلى هيجل **The Development from Kant to Hegel**"،١٨٨٢(أعيد طبع الباب الثاني في كتابه"الراديكاليون الفلسفيون**Philosophical Radicals**"؛"الفلسفة بوصفها نقدا للمقولات **Philosophy as Criticism of the Categories**"؛بحث في"مقالات في النقد الفلسفي، **Essays in Philosophical Criticism**"، نشره أ. سث ور. ب.هولدين،١٨٨٣(أعيد طبعه في"الراديكاليون الفلسفيون)؛"الفلسفة الإسكتلندية:مقارنة بين الردود الاسكتلندية والألمانية على هيوم: **Scottish Comparison of the Scottiah & German Answers "Philosphy to Hume**. ١٨٨٠ (الطبعة الرابعة،١٩٠٧)؛"المذهب الهيجلي والشخصية

Hegelianism & Personality"، ١٨٨٧(الطبعــة الثانيــة،١٨٩٣) ؛"محاضــرتان فــي مـذهب الألوهيــة Two Lectures on Theism ١٨٩٧"؛"مركز الإنسان في الكون ومقالات أخرى Man's Place in the Cosmos &other Essays،١٨٩٧(الطبعة الثانية، ١٩٠٢)؛"الراديكاليون الفلسفيون ومقالات أخرى The Philo Sophical Radicals &Other Essays"، ١٩٠٧؛"فكرة الله في ضوء الفلسفة القريبة العهد The Idea of God in the Light of Recent Philoshy(محاضـرات جيفـورد) ١٩١٧(الطبعة الثانية،١٩٢٠)؛"فكرة الخلود The Idea of Immortality "(محاضرات جيفورد)،١٩٢٢؛"دراسات في فلسفة الدين Studies in the Philosophy of Religion"،١٩٣٠.

مؤلفات نشرت بعد وفاته:"محاضرات بالفور عن المذهب الواقعي The Balfour Lectures on Realism"،نشرها،مع بحث تذكارى ج.ف.باربر G. F. Barbour،١٩٣٣(ألقيت المحاضرات في ١٨٩١).

انظر : أ .س . برنجل باتيسون: بحثان تذكاريان ألفهما ج. ب .بيلي J. B. Baillieوج .ب .كابرCapper B. j في أعمال الأكاديمية البريطانية" المجلد السابع عشر].

ساهم برنجل باتيسون،وهو اسكتلندى كان نشاطه الفلسفي معاصرا لبوزانكيت،بدور ملحوظ في استيعاب التراث المثالي المستمد من ألمانيا،وفي نشره وتدعيمه.وكان من أقدر مفكري الجيل الثاني من المثاليين الإنجليز.على أنه لم يكن يتميز بأصالة ملحوظة.فقد كان يفتقر إلى المقدرة العقلية العميقة التي كان يتميز بها برادلى،وإلى مزاج ماكتجارت الجرىء الصريح،وإلى إلمام وورد بالعلوم الطبيعية،فكان مدينا إلى هؤلاء جميعا.غير أنه لم يرتبط بواحد منهم ارتباطا كاملا،وإنما سلك طريقا خاصا به.مر بهؤلاء جميعا عن طريق

نقده لمذاهبهم وتوفيقه بينها .وكانت النتيجة ما يمكن تسميته بمذهب مثالي عادي،جمع بين الاتجاهات المختلفة،وتجنب من آرائهم ما ينطوي على المزيد من الجرأة ويثير المزيد من الجدل.وبفضل هذا التكيف مع عناصر المدرسة ذاتها،والمواجهة النقدية لخصومها،والأبحاث الواسعة فى تاريخ الفلسفة،وتوصل برنجل – باتيسون إلى العالم،وكان ذلك راجعا إلى دافع خارجي،هو تعيينه لإلقاء محاضرات جيفورد.ودافع باطن حفزه إليه ذهنه النقدي،أكثر مما كان راجعا إلى رغبة عميقة فى التأمل وبناء مذهب خاص به.فنظرته إلى العالم تبعث على الاحترام،غير أن تجنبها للواحدية والتعددية،ولمذهب المطلق والمذهب الشخصي،وكل المذاهب الثابتة الأخرى،كل ذلك جعل منها محاولة تلفيقية، لا خلقا أصيلا.

وهناك اثنان من كتبه الأولى،التى ترجع إلى العقد التاسع من القرن الماضي،لهما أهمية تزيد على كونها أهمية عابرة فحسب.فكتاب"مقالات فى النقد الفلسفي"،الذى نشره بالاشتراك مع صديقه هولدين،هو بيان أو إعلان مشترك لعدد من الشبان،الذين كانوا فى ذلك الوقت يفتقرون إلى الشهرة،والذين انضموا إلى الحركة الجديدة،وكانوا يمثلون أول تعبئة لقوى المثالية.وقد ساهم برنجل باتيسون بالبحث الافتتاحي،فعرض الخطوط العامة لفلسفة هى فى أساسها فلسفة هيجل،ولكنها ليست مقيدة تماما به،وإنما تتحرك بحرية فى جميع الاتجاهات الفكرية التى امتدت من كانت إلى هيجل.وكان قد بين فى كتابه الأول،الذى ظهر قبل ذلك بعام واحد،أن تطور هذه الفلسفة من الكانتية إلى الهيجلية قد سار وفقا لضرورة منطقية كامنة.

ولما كان برنجل باتيسون قد ظهر،عندئذ،بمظهر حامل راية المذهب الهيجيلي،فقد أثار دهشة غير قليلة عندما نشر بعد سنوات قلائل كتابا تعرضت فيه الهيجلية لنقد شديد،وأعلن فيه أنها غير مُرضية فى نواح معينة.على أن هذا

الكتاب،وهو "المذهب الهيجلي والشخصية"لم يكن موجها ضد الحركة الهيجلية بقدر ما كان موجها ضد تطورات نظرية معينة لها،تمت على يد جناحها المناصر لفكرة المطلق.ومع ذلك فقد كان الكتاب يمثل نوعا من الثورة داخل قيادة المعسكر،وأدى إلى قيام حركة معارضة انضم إليها،على مر الأيام،كل من رفضوا تأييد المذهب المطلق عند برادلي وبوزانكيت.وكان هدف هذه المعارضة هو تنقية المثالية من عناصر هيجلية معينة،بالتطلع قُدمًا إلى لوتسه،ورجوعا إلى كانت وفي الوقت ذاته كانت تعني إعادة إحياء مذهب الألوهية بوصفه جزءا لا يتجزأ من المثالية،وبذلك كانت تعني العودة إلى المدرسة الهيجلية القديمة وتحالفها مع الدين.ولا شك في أن ميول برنجل باتيسون الدينية القوية كانت في هذه الحالة عاملا حاسما،ولم يكن من المستغرب أن يجد كتابه صدى عميقا في حلقة مارتينو.

وكان مركز هذا النقد لهيجل هو مشكلة الذات،أو الشخصية.فقد ذهب إلى أن من الواجب فهم فكرة الذات عند كانت بمدلولها الإبستمولوجي (المعرفي)الأصلي.فالوحدة الترنسندنتالية للوعي الذاتي ليست إلا الوحدة المنطقية للتفكير،والعامل الصوري المحض في المعرفة.ولقد كان فشته هو الذي بدأ عمليه تحويل الإبستمولوجيا عند كانت إلى ميتافيزيقا للمطلق،وواصل هيجل هذه العملية،كما واصلها الكانتيون الإنجليز والهيجليون – إذ إن هذه الإبستمولوجيا ليست أوضح ظهورا عند فشته منها في تحويل جرين للوحدة التركيبية للوعي الذاتي إلى مبدأ روحي كلي أو وعي إلهي .كما أن المنطق والميتافيزيقا ليسا منفصلين بوضوح عند هيجل.فالتصور يُجَّمد في ماهية واقعية،والمقولات تحدد هويتها بصور لأشياء موجودة،والعالم يُشيَّد منطقيا من الفكر المحض..غير أن هذه المحاولة الطموحة لا تفلح أبدا في الوصول إلى المعطيات الحقيقية للتجربة،أو إلى العيني والفردي،ولا تتجاوز أبدا عالم

التصورات الشكلية المجردة.على أن الواقع لا يمكن ان ينتج بالفكر،وإنما هو يُعطى له،والفكر لا يمكنه أن يصف إلا ما يمكن الاهتداء إليه نظرا إلى كونه موجودا بالفعل،وهذا الأخير يكون على الدوام فرديا وفعليا،وبالتالي يكون لا منطقيا ولا عقليا. وهكذا فإن إصرار هيجل على تجاهل ما هو فعلى قد جعل عالمه ينكمش فى حدود العملية المنطقية التى لم يعد فيها الفرد العيني سوى مركز تجمع المقولات الصورية.

ويواصل برنجل باتيسون نقده قائلا إن الشمول المنطقي(**Panlogism**) عند هيجل،ويظهر قصوره بوجه فى ذلك الشكل من الفردية الذى نسميه بالشخصية.فهو لا يترك مجالا لحقيقة الأشخاص.ولقد كان خطأ هيجل،الذى شاركه إياه جرين والمدرسة الهيجلية الإنجليزية بوجه عام.وهو خطأ التوحيد بين الوعي البشري والوعي الإلهي،ووضع الاثنين معا فى ذات كلية واحدة – كان هذا الخطأ نتيجة للاتجاه إلى الاستعاضة بصورة خالصة عن كائن حقيقى.ففي الذات الشكلية الخالصة،أو فى المطلق، يتلاشى الاثنان،ويُسلبَان طبيعتهما المميزة بوصفها شخصيتين فرديتين ومقابل هذا المذهب المطلق يؤكد برنجل باتيسون الفردية الكمية والكيفية لكل شخص أصيل، واستبعاده التام المطلق لكل الأشخاص الأخرى،وعدم قابليته للاختراق أو النفاذ(**impenetrability**)،وهى صفة لا يُعد عدم قابلية المادة للاختراق،بالنسبة إليها،إلا شبيها هزيلا.فلا يمكن أن تُتضمن ذات فى ذات أخرى أو تتغلغل فيها.ولا تكون الذات مبدأ للتركيب أو للتوحيد إلا إذا عُدت ذاتا عارفة؛أما إذا نظر إليها من الوجهة الميتافيزيقية،بوصفها موجودة،لكانت أولى علامتها المميزة هى الاستقلال والانعزال.بل إن الشخصية الإنسانية مستقلة نسبيا حتى إزاء الله،ما دام لها مركزها الخاص.ومن الواجب أن يُنظر إلى الله ذاته،لا على أنه مقولة مجردة مثل"المطلق"عند هيجل،بل على أنه شخصية

واعية بذاتها،لا تستطيع الشخصية المتناهية أن تتغلغل فيها أكثر مما يستطيع الله أن يتغلغل فى الشخصية المتناهية.وبهذا الوصف تكون"الروح المطلقة"عند هيجل والوعي الكلى عند جرين أشبه بالطريق المسدود،الذى لا يؤدى إلى شخصية متناهية ولا إلى شخصية لا متناهية فالهيجلية والشخصية لا تجتمعان.

ولسنا بحاجة إلى أن نبحث فى مدى صحة نقد برنجل باتيسون لفسلفة هيجل،ولا سيما اتهامه إياها بأنها مجرد إطار شكلي.ولقد رأينا من قبل أن ماكتجارت ،الذى كانت له معرفة أوثق بنصوص هيجل،قد اتخذ بعد عشر سنوات موقفا مضادا تماما،وإن يكن من الطريف أن نلاحظ أنه قد وصل على الرغم من ذلك،مع برنجل باتيسون إلى نفس النتيجة فى تفكيرهما فى مشكلة الشخصية.غير أن نقد برنجل – باتيسون له أهمية تاريخية،هى أن ما يبرره لم يكن التطور السابق للهيجلية الإنجليزية بقدر ما كان تطورها اللاحق،أى ذلك العزوف التام الذى أسفر عنه مذهب برادلى وبوزانكيت المطلق فيما يتعلق بالشخصية.فقد وضع إصبعه على جرح لم يبدأ فى الظهور إلا فيما بعد.ورأى مقدما خطرا مقبلا،فشيد للدفاع عنه حصنا احتمى به كل أولئك الذين لم يقبلوا أن ينتقص أحد من حق الشخصية المتناهية وقيمتها أو ينكره.وهكذا قسم المعسكر الهيجلي إلى جماعتين متعارضتين، هما جماعة المطلق وجماعة الشخصية،وهو تقسيم ظل قائما طوال التاريخ. وبذلك كانت الخدمة الخاصة التى أداها برنجل باتيسون فى تطوير المثالية الإنجليزية هى أنه كان أول مفكر فى هذه المدرسة أكد عن وعي وبإصرار قيمة الشخصية التى لا يمكن أن تسلب.وبذلك بدأ اتجاها فكريا كانت له ثمار من أنواع فيما بعد.

ولقد كان كتاب"الهيجلية والشخصية"يمثل أبعد نقطة افترق فيها برنجل – باتيسون عن هيجل.أما فى كتاباته الأخرى فإنه،مع احتفاظه بالموقف الذى اتخذه من مسألة الشخصية ووضعه أساسا منهجيا له،قد أخذ يعود إلى نقطة

بدايته الهيجلية الأصلية.وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر فى اختبار نقدي مفصل لكتاب برادلى "المظهر والواقع" [1]،عالج فيه"هذه النظرية الجديدة فى المطلق"على نحو أقل قسوة وسلبية مما قد يتوقعه المرء من موقفه السابق.فقد وجد لدى برادلى اتجاهين متعارضين أسمي أولهما بالاتجاه الهيجلي،والثاني صدى لا سبينوزا وشلنج،فقبل الأول ورفض الثاني؛وبعبارة أخرى فقد رفض الرأي الذى يجعل من المطلق وحدة خاوية لا تنوع فيها،ولا تتجاوز فيها المتقابلات على نحو أصيل،وإنما تخف حدة التقابل بينها فحسب،كما رفض الثنائية غير الهيجلية بين المظهر والواقع،وقبل درجات الحقيقة والواقع،التي رأى أنها هى أساس ما فى فلسفة هيجل من قيمة باقية،وعلى الرغم من انتقاداته الكثيرة لتفاصيل المذهب المطلق الجديد، فإن موقفه العام من هذا المذهب،كما يتمثل لدى بوزانكيت أكثر مما يتمثل لدى برادلى،كان موقف التأييد.ويبدو أن بوزانكيت بوجه خاص قد ساهم مساهمة كبرى فى الصورة النهائية التي اتخذتها ميتافيزيقاه.وعلى أية حال.ففي كتاب "فكرة الله"،كانت وسيلته إلى إيضاح أفكاره الخاصة هى المناقشة المستمرة لآراء بوزانكيت.ولما كانت مسألة اتفاق هذين المفكرين واختلافهما مسألة داخلية بالنسبة إلى المدرسة،فلا حاجة بنا إلى خوضها.

ولا تكتمل أطراف مذهب برنجل باتيسون بحيث تتكون منه نظرة كاملة إلى العالم،إلا عندما نصل إلى المجموعتين اللتين ألقاهما من محاضرات جيفورد،وهما"فكرة الله"وفكرة الخلود"،وهما المجموعتان اللتان كانت أولاهما هى الأهم من جميع النواحي.وهنا كما فى المواضع السابقة،يتركز اهتمامه فى المسائل الميتافيزيقية.فمهمة الفلسفة فى نظر غيره من بناة المذاهب من

---

[1] فى مجلة Contemporary Review، ١٨٩٤؛ وقد أعيد نشره فى كتابه "مركز الإنسان فى الكون".

الهيجليين،هى التفكير فى الواقع فى كليته،وتتبع مركبه المعقول بوصفه نسقا مقفلاً مترابطا،وتفسير كل أجزائه ومراحله فى ضوء مبدأ واحد أساسي،بناء على افتراض لا يمكن إثباته،ولكن لا مفر من تأكيده،هو أن الواقع معقول تماما،وأن الأشياء تلتزم نظاما،وأن هذا النظام قابل لأن يعرف من حيث المبدأ.ففكرة الارتباط العضوى للأجزاء بعضها ببعض وبالكل،هى الفكرة الأساسية فى مذهب برنجل – باتيسون،وهى مظهر تأثره بهيجل،وفى ضوء هذه الفكر يناقش العلاقة بين الطبيعة والإنسان،والفرد والمجتمع،والعالم والله،والمتناهي والوجود الإلهي، وما شابهها من الأفكار.

فالطبيعة أداة بالنسبة إلى الإنسان،والإنسان أداة بالنسبة إلى الله. ولا وجود للطبيعة بوصفها حقيقة مستقلة تامة فى ذاتها،كتلك التي يقول بها العلم الميكانيكي.بل إن كل حادث طبيعي هو،على العكس من ذلك، يوجه إلى الإنسان بوصفه كائنا عاقلا.إن الإنسان حقا ابن الطبيعة، وفلذة كبدها،وإليها ترجع جذوره،ومنها ينمو عوده،غير أنه أداة ذلك الشيء الذى نماه، وهو الوسيلة التي وصلت بها الطبيعة،لأول مرة،إلى وعيها بذاتها وتمتعها بوجودها.فكل منهما أداة للآخر.

فإذا ما تبين لنا ذلك،أمكن خوض مشكلة المعرفة وحلها.فالإنسان، بوصفه كائنا عارفا،هو مع ذلك فرد فى الكون أو عضو فيه؛ لذلك كان علينا أن نزيل الهوة التي أقامها الفلاسفة بين العارف والمعروف،بين الذات والموضوع،وأن ننظر إليهما معا فى وحدتهما بوصفهما أعضاء فى نسق واحد.فالإنسان،من حيث هو ذات عارفة،داخل فى العالم الذى يعرفه،وهو يقف جنبا إلى جنب مع موضوعاته.ويستتبع ذلك ألا يكون قوام حقيقة الشيء هو فعل المعرفة،بل إن ذلك الفعل يفترضها مقدما،وهى بهذا المعنى مستقلة عنه – أعنى أنها مستقلة بالمعنى الميتافيزيقي،أى معنى أنها موجودة بذاتها،خارج كل علاقة

لها بالذهن،كما يزعم الكثيرون بالنسبة إلى المادة،وكما يقال على تلك الخرافة الأخرى التي لا يمكن تبريرها،أعنى الشيء فى ذاته.وإذن فمشكلة المعرفة لا يمكن أن تُحل بمذهب مثالي من نوع مذهب باركلى، ولا بمذهب مادى من النوع المرتبط بالعلم الطبيعي،إذ إن الأول يمحو الموضوع فى الذات،والثانى يمحو الذات فى الموضوع،كما أنها لا تحل بثنائية الظاهرة والشئ فى ذاته عند كانت، مادامت هذه تؤدى إلى اللاأدرية والحل الوحيد الذى يمكن إيجاده هو القول بمذهب واقعي يعطي كُلاً من العاملين المتضايفين حقه.وما دام مثل هذا المذهب الواقعي يتفق فى جميع النقاط الأساسية مع الرأى الساذج،فإن برنجل ـ باتيسون يطلق على مذهبه اسم الواقعية الطبيعية.وهذا الموقف لا يتعارض أبدا،بطبيعة الحال،مع القضية المثالية الأساسية القائلة إن طبيعة العالم روحية،ويمكن أن يندمج عضويا فى مذهب المثالية الميتافيزيقية.

ولقد كانت الميتافيزيقا التي قال بها برنجل ـ باتيسون مثالية،لها مراكز أساسية ثلاثة هى الطبيعة والإنسان والله.فالمثالية فى هذا المذاهب ليست عنصرا فيه بقدر ما هى تكوّن الأساس العام للكل.وقوتها الدافعة إنما تكون فى الفكرة القائلة إن الطبيعة لا يمكن تصورها موجودة بذاتها،وإنما هى لا تتصور إلا بوصفها عاملا فى كل أكبر،تجد من خلاله القيم الروحية تعبيرا عنها: فرفض أية صورة من الفلسفة الطبيعية **naturalistic** هو أمر تحتمه الاعتبارات الأخلاقية.غير أن المثالية لا يمكن البرهنة عليها.فهى ترتكز أساسا على اعتقاد مطلق،لا تبرره الحجج الإيجابية بقدر ما تبرره، استحالة الفرض الطبيعي المضاد له.ومن ثم فهى ليست نظرية جامدة،وإنما هى قوة حية وإيمان،وهو الإيمان بأن الطبيعة ليست أصلا للروح أو نقطة بداية لها،وإنما هى تتخذ من الروح غاية ونقطة نهاية لها.

وبهذا المعنى يكون مذهب برنجل – باتيسون متركزا حول الإنسان،فهو يرتكز،لا على الأصل أو نقطة البداية،وإنما على الغاية أو الهدف.وهذا الطابع الغائي يزداد وضوحا في مذهبه في الإنسان أولا،ثم في مذهبه في الله،الذى بلغ فيه هذا الاتجاه قمته.فهو يعمل على توسيع وتعميق تصوره للإنسان كما عرضه في كتابه"الهيجلية والشخصية"، دون أن يغير أيا من نقاطه الأساسية.وهنا تظهر مرة أخرى معارضته للمذهب المطلق،ولكنها تظهر هذه المرة عن طريق نقده،لا لهيجل ذاته أو للهيجلين الإنجليز الأوائل،وإنما لليهجلين المتأخرين.ولا سيما برادلي وبوزانكيت.أما وجهة نظر برنجل باتيسون فهي، على خلاف هؤلاء ،أقرب إلى آراء ماكتجارت وسورلي وراشدال.ويمكن تلخيصها على النحو الآتي: فكل ذات متناهية هي فرد لا نظير له،ويقع مركزها في داخلها، وتكوّن عالما لنفسها،وهي مركز للكون غير قابل للتكرار.وليست الذات،كما قال برادلي،مجرد معَبر يوصل إلى حقيقة مطلقة تلتهمها وتبدلها،بل إن لها،على العكس من ذلك وجودا وقيمة خاصة بها، وطبيعتها هي ما تكون عليه في الزمان والمكان الراهنين،لا ما يمكن أن تكون عليه في المستقبل.ومن المحال إغراق الذات في كلٍّ أعلى،أو تحقيقها لذاتها بالفناء في غيرها.فهي ليست نعتا للمطلق،على حد تعبير برادلي،وإنما لها كيان الاسم القائم بذاته(وإن لم يكن هذا الكيان جوهريا).وهي مركز يكتسب فيه مضمون متعدد الأوجه وحدة باطنة هي وحدة ذات فريدة.أما من وجهة النظر الأخلاقية فإن الذات تُعد إرادة متكونة،مستقرة،محددة،ومصدرا لأفعالها الخاصة،التي تضطلع تبعا لذلك بالمسئولية الكاملة عنها.وليست الذات نقطة التقاء أو مفرق طرق بالنسبة إلى قوة إلى قوة غريبة عنها،بل إنها هي التي تتحكم في مصيرها،وهي حرة خلاقة.وتنتمي الحرية إلى قلب طبيعتها،إذ إنها هي الشرط الأساسي لأية حياة أخلاقية.فكوننا أحراراً هو حقيقة لا تُفَنّد،ولا تتأثر

بجميع الصعوبات التى تعترض طريقنا عندما نحاول إيضاح الطريقة التى نكتفي بقبولها. فالفردية،ومعها الحرية التى تكوّن مركزها،هى المبدأ الأساسي للعالم الحقيقي.

وتحتل فكرة الشخصية الإنسانية هذه – باستقلالها، وحريتها، وعدم قابليتها للفناء- موقعا مركزيا فى مذهب برنجل باتيسون، إذ إن كل شيء آخر يرتبط بها ويتحدد بوساطتها.بل إن فكرة الله ذاتها،مهما كان بحثها أساسيا بالنسبة إلى كل ميتافيزيقا، مستمد من هذه الفكرة ضوءا وتكتسب مكانتها بفضلها.فالله،كالطبيعة،ليس نقطة بداية بالنسبة إلى الإنسان،وإنما هو يُعَّرف بأنه نقطة النهاية بالنسبة إليه،وذلك على خلاف معظم مذاهب الألوهية.وهكذا فإن المبالغة فى تأكيد الشخصية المتناهية،الذى أدى عند ماكتجارت إلى الإلحاد،قد أدى عند برنجل- باتيسون،الذى كان شعوره الديني أقوى بكثير،إلى تكييف فكرة الله مع فكرة الإنسان.أما عن العلاقة بين العالم والله.فإنه يري أن كلا منهما وسيلة للآخر:فليس الله خالقا عاليا أوجد العالم ثم تركه لمصيره،أى تركه ليسير فى طريقه آليا،وإنما هو كائن فى العالم،وهو خالق بمعنى أنه يتكشف أزلا فيه،ويضفي أزلا على تناهى العالم وعَرَضيته فيضا من طبيعته اللامتناهية التى لا ينضب معينها.فالمتناهى والإلهي لا يوجدان إلا وبينهما مبادلة،وتغلغل عضوي متبادل.

وبالمثل،فليس الإنسان والله حقيقتَين مستقلتين،وإنما يستمد كل منهما معناه من الآخر.فالله يحتاج إلى الإنسان بقدر ما تحتاج إليه الإنسان.ولا يكون لله معنى إذا ما استُبعدت عنه كل علاقة بحياتنا الشخصية،وبالمثل لا يكون للإنسان معنى إذا ما عُزل عن أساسه الخالق.ولا يمكن أن يكون معنى الكون وقيمته منحصرا فى تنازل الأفراد المتناهين عن ذواتهم لكي يستوعبها اللامتناهى ،الذى لن يستمد من ذلك أى تعميق أو إثراء لطبيعته.بل إن وجود مراكز فردية

للتفكير والفعل هو ذاته إثراء وإعلاء للكل فى هذا العالم الحالي،وكلما ازداد لهيب الحياة الفردية لمعانا ونقاء.كان ذلك الإثراء أعظم وأعمق.ولو دُمرت حياة فردية واحدة لكان فى ذلك إقلال من قيمة الكون.فالقيم العليا لا تتحقق إلا فى حياة الأشخاص ومجموعات الأشخاص أى فى اتصال الأفراد المتناهين بعضهم ببعض وبالله.ولهذا السبب كان من المستحيل على المطلق أن يصبح بنفسه ذاتا حقيقية.ولا يتحقق المطلق أو الله بمعناه الكامل،ولا يغدو إلها حقا،إلا عندما تترك للأفراد سلامتهم الكاملة إلى جانبه،وعندما يدخلون فى اتصال معه،وبذلك يُعلون من قيمته.

والنتيجة المنطقية لقدرة الشخصية الإنسانية على إعلاء الألوهية،هى أولوية الإنسان بالنسبة إلى الله.ولقد علق الدكتور تمبل **Temple** على كتاب برنجل باتيسون قائلا إن الله قد أصبح مجرد نعت لاحق بالكون[1]،ولعل الأصح من ذلك أن يقال إنه قد أصبح مجرد نعت لاحق بالإنسان أو متوقف عليه.وقد ظهر معترض آخر من الجانب الديني هو البارون فون هوجل **Von Hügel**[2].فمذهب الألوهية عند برنجل – باتيسون، مهما كان عمق الإيمان انبثق عنه،ليس فى أساسه سوى مذهب ألوهى مزيف،وحل وسط،عاجز عن إرضاء العقل نظريا.وإن تمجيده للشخصية الإنسانية ليؤدى منذ البداية إلى استبعاد فكرة الله كما شاع فهمها، وعلينا،إذا شئنا عرضا أكثر اتساقا لهذه الفكرة،أن نعود إلى برادلي ورأيه فى المطلق اللاشخصي،وإلى إلحادية ماكتجارت.أما موقف برنجل- باتيسون فهو موقف وسط،لا يرتكز على أساس

---

(1) فى كتاب "الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"،نشر ج. هـ. مويرهيد، المجموعة الأولى، هى ٤١٥ والصفحة التالية.

(2) "مقالات وأحاديث Essays & Addresses"،المجلد الثاني، ص ١٣٥ – ١٥٤.

متين،ويخفق فى نفس النقطة التي جعل منها قمة نظريته للميتافيزيقا،أعنى تعريف طبيعة الله.

جيمس سث James Seth

(١٨٦٠-١٩٢٤)

[تعلم فى إدنبره وألمانيا وعمل من ١٨٨٣ إلى ١٨٨٥ مساعدا لفريزر فى إدنبره عين منذ ١٨٨٦ إلى ١٨٩٨ أستاذا فى جامعات دالهوسي Dalhousie،وبراون Brownوكورنيل Cornell على التوالى؛وشغل من ١٨٩٨ إلى ١٩٢٤ منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية بجامعة إدنبره.

مؤلفاته:"الحرية بوصفها مصادرة أخلاقية Freedom as Ethical Postulate" ١٨٩١؛"دراسة فى المبادئ الأخلاقية A Study of Ethical Principles١٨٩٤(الطبعة السابعة عشرة،١٩٢٦)؛"الفلاسفة الإنجليز ومدارس الفلسفة الإنجليزية English Philosophers & School of Philosophy."١٩١٢.

وقد نشر برنجل – باتيسون سنة ١٩٢٦،أى بعد وفاته،كتابه"مقالات فى الأخلاق والدين وأبحاث أخرى"وأرفقه ببحث تذكارى، وثبت كامل بمؤلفاته].

نشأ جيمس سث فى نفس البيئة الفلسفية التى نشأ فيها شقيقة أندرو. فكلاهما قد شب فى العاصمة الاسكتلندية،التى كان يهيمن على شئونها الفلسفية فريزر وكالدروود،أستاذا كرسي الفلسفة بالجامعة.وعلى الرغم من أن هذين لم يتأثرا بالحركة المثالية الجديدة إلا قليلا،فقد هيأ الأرض لاستقبال الأفكار الجديدة وتنميتها،وذلك حين أحيا فريزر مثالية باركلى،ورفض كالدروود مذهب هاملتن،الذى كان قبوله شائعا فى اسكتلندا فى ذلك الحين.كما أن الاثنين كانا من أنصار فكرة الألوهية،وفى هذا كانا قريبين من المثاليين الهيجليين.ولقد وفدت

المثالية الجديدة إلى العاصمة الاسكتلندية.ولقد وفدت المثالية الجديدة إلى العاصمة الاسكتلندية فى حوالى بداية العقد التاسع من القرن الماضي،آتية من جلاسجو،حيث كان إدوارد كيرد سفيرا واسع النفوذ للمثالية.وفى الوقت نفسه تقريبا أنشئت جمعية فلسفية جامعية فى إدنبره،كان من أعضائها شبان موهوبون مثل آدامسون **Adamson**ورسورلى **Sorley** وهولدين وريتشي، والأخوان سف؛ وبفضل المناقشات التى دارت بينهم للأفكار الجديدة، تغلغلت جذور الحركة المثالية فى المدينة التى كان يعيش فيها عندئذ-بهذه المناسبة – الرائد الأصلي للهيجلية الإنجليزية،أعنى سترلنج،وعندما حل العقد الأخير من القرن الماضي أصبح ممثلان للاتجاه الجديد يشغلان الكرسيين الجامعيين بها:ذلك لأن أندروسث قد خلف فريزر فى ١٨٩١،كما أن جيمس سث قد خلف كالدروود فى ١٨٩٨.وواصل الاثنان نشاطهما فى التعليم،بقوة ونجاح غير عاديين إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى.

ولقد كان الشقيقان يجمعان،إلى أواصر القربى ووحدة المهنة تشابها فى المذهب:فقد كانا متفقين فى جميع النقاط الأساسية.ولكن بينما كان الاهتمام الأساسي لأندرو منصبا على الميتافيزيقا،فقد اتجه اهتمام جيمس إلى الأخلاق.وهكذا طبق أفكار شقيقه على نطاق واسع فى هذا الميدان،وصاغها فى كثير من الأحيان صياغة أدق وأضبط.ففي بحثه،الذى أحرز فى وقته مكانة عالية،عن "الحرية بوصفها مصادرة أخلاقية"،دافع عن استقلال الشخصية الأخلاقية وسلامتها ضد الاتجاه الهدام لدى الهيجليين،وبذلك ألف ما يمكن أن يعد أخلاقيا لكتاب أخيه "الهيجلية والشخصية"وإذ كان هناك جانبان يهددان بالخطر استقلال الشخصية،الذى هو أساس كل حياة أخلاقية ومقدمتها الأولى،أعنى المذهب الطبيعي،الذى يذيبها فى الطبيعة،ومذهب المطلق،الذى يذيبها فى الله،فإنه كان يعد الجانب الثانى أخطر.غير أن كلا هذين قد تخلى عن

الحرية،التى ترتبط بفكرة الشخصية ارتباطا يبلغ من العمق حدا يجعل الوجود المتميز للإنسان متوقفا تماما عليها.

ومهمة الأخلاق هى تحديد مركز الإنسان الخاص بالنسبة إلى الأحداث الطبيعية من جهة وإلى القوة الإلهية من جهة أخرى.لذلك لا يمكن أن تكون الأخلاق علما وضعياً فحسب،أو بحثا تجريبيا فى الظواهر الأخلاقية وأصولها،مثلما يقول أنصار المذهب الطبيعي والمذهب التطوري(الذى يعد "لسلي ستيفن"ممثلا نموذجيا لهما)،وإنما ينبغي أن تمتد،من ناحية أخرى إلى الميتافيزيقا واللاهوت.وفى هذه الميادين الأخرى كان مذهب جيمس مماثلاً،على وجه العموم،لمذهب أخيه.فالفلسفة هى المركب الأعلى للحقائق الميتافيزيقية الثلاث:الطبيعة،والإنسان،والله.ولكن عليها أن تكشف،فى عملية التركيب،عن الفروق القائمة بينها، فضلا عن علاقاتها الإيجابية،وعليها أن تحذر بوجه خاص طغيان إحدى هذه الحقائق على الأخرى:فعليها أن تعطي كلا منها ما تستحقه بالفعل من قيمة ومكانة.والمشكلة الميتافيزيقية الحاسمة هى علاقة الإنسان،بوصفه شخصا أخلاقيا حرا،بالله.غير أن حل هذه المشكلة،دون تهرب من أية صعوبة من الصعوبات المتضمنة فيها،هو أمر يتجاوز نطاق قدرة الفكر:فيبدو أن كُلاً من العاملين لا يتمشى مع الآخر،ومع ذلك لا يمكن التخلي عن أحدهما لصالح الآخر:كما تفعل الصوفية،مثلا،لصالح الدين أو كما تفعل المثالية المطلقة لصالح الفلسفة.فالإنسان لا يصل إلى فكرة كائن أعلى إلا عن طريق اقتناعه بسموه على الطبيعة وبحريته واستقلاله الأخلاقيين.لذلك كان النظر باحترام إلى الطبيعة البشرية هو الضمان الصحيح الوحيد للنظر إلى الطبيعة الإلهية باحترام:أى أن إفناء الشخصية الإلهية ليس إلا إفناء لعظمة الله بدورها.ولهذه الأسباب لا يمكن النظر إلى الإنسان على أنه مجرد أداة سلبية فى يد الله.فالصفة الأساسية المميزة لحياة الإنسان،من حيث هى تحكم حر فى

مصيره،هى الفاعلية الإيجابية،وأرفع رأى يمكن إن تتخذه الإنسان عن علاقته بالله هو القول بالتعاون الإيجابي،الذى يتخذ فيه الإنسان لنفسه الغايات الإلهية،ويغدو هو ذاته مساهما فى تقدم العملية الكونية.ويرتبط بهذه الفكرة الجذابة،الرأى القائل إن الشر قوة إيجابية حقيقية،ينبغي أن نعترف بكل مالها من خطوة أليمة.وهنا أيضا يُظهر سث كما أظهر فى مسألة الشخصية،معارضته للهيجليين،الذين كان فى تفاؤلهم السطحي تهرب من مشكلة الشر أكثر مما كان فيه حل لها.

ومن الواضح أن هذه الآراء الأخلاقية.إذا ما نُظر إليها فى سياق نتائجها المتيافيزيقية،تبدو أقرب إلى الروح الكانتية منها إلى الروح الهيجلية.كما أنها قريبة الصلة بمذهب مارتينو الأخلاقي.غير أن ديْن سث الأعظم،إلى جانب دينه لأخيه، هو ،باعترافه،دينه لكتاب "الأخلاق**Ethica** "،من تأليف مواطنه لورى**Laurie** ، الذى كان يدرس فى جامعة إدنبره فى نفس الوقت،والذى لم توجه إليه الأوساط الفلسفية الاحترافية فى ذلك الحين،ولا فيما بعد،اهتماما كبيرا.

وقد عرض سث آراءه،على شكل مذهب أخلاقي كامل،فى كتاب تال أحرز نجاحا كبيرا،هو"دراسة فى المبادئ الأخلاقية"،فقد وقف مضادا لأنصار المذهب الطبيعي إذ نظر إلى الأخلاق على أنها علم معيارى،غايته الرئيسية هى كشف المثل الأخلاقي الأعلى،والمعيار الأسمي للقيمة الأخلاقية.ومن الممكن التمييز بين حلين متعارضين، من بين الحلول المتباينة لهذه المشكلة الأساسية،هما مذهب اللذة عند الأبيقوريين وأصحاب مذهب المنفعة،ومعياره هو الشعور،ومذهب القانون الصارم **Rigorism** عند الرواقيين والحدسيين وكانت، ومعياره هو العقل.هذان الطرفان المتقابلان فى حاجة إلى نظرية تتوسط بينهما، تعطي كلا من الشعور حقه،وتجمع بينهما فى وحدة الطبيعة

البشرية.ويطلق ست على هذا الموقف الأشمل اسم مذهب السعادة **Eudaenonism**،أو أخلاق الشخصية،ولا يعني بذلك نظرية السعادة كما عرفها الأخلاقيون التجريبيون الإنجليز فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر،وإنما يعنى الموقف المثالي الذى تجلى بأنقى صورة عند أفلاطون وأرسطو،وبطلر وهيجل،وفى رواية"فاوست"لجوته، وفى شعر تنيسون وبروانتج وأرنولد .وعلى حين أن شعار مذهب اللذة هو إرضاء الذات،وشعار مذهب القانون الصارم هو التضحية بالذات،فإن شعار مذهب السعادة(بهذا المعنى) هو تحقيق الذات.فالأمر الأخلاقي ليس موجها للشعور أو إلى العقل،وإنما إلى الذات الكاملة،التى تجمع بين هذا وذاك،وإلى شخصية حرة منظورا إليها فى ضوء جميع أفعالها وعلاقتها.وإلى ذات تنسجم جميع قدراتها،وتحيا حياة أخلاقية ارتبط فيها الواقعي والمثالي ارتباطا عضويا.فالذات الأخلاقية هى الوحدة التركيبية للوعي الذاتى،منظوراً إليها من وجهة النظر الأخلاقية وهكذا فإن القانون الأخلاقي يقضي بأن ننمي، من فرديتنا الطبيعية،ذاتنا المثالية الشخصية الأصيلة.ولكي يكون الكائن شخصا ينبغي أن يكون حرا.وعلى ذلك فإن قانون الكائنات العاقلة كلها هو الاستقلال الذاتى.

وبعد تحديد ست للمثل الأخلاقي الأعلى على هذا النحو،ينتقل إلى تطبيق مفصل له على الحياة الفردية والاجتماعية.وهكذا ينتهي بميتافيزيقا للأخلاق يتحدث فيها عن الحرية والله والخلود.وهوفى هذه الموضوعات لا يتجاوز، كما ذكرنا من قبل،البرنامج الذى وضعه فى كتابه الأول، ولا يفترق فى أية نقطة أساسية عن آراء أخيه.

وليام ريتشي سورلي

(١٨٥٥-١٩٣٥)William Ritchie Sorley

[تعلم فى إدنبره وترينتي كوليدج بكيمبردج.وكان فى ١٨٨٣ زميلا فى ترينتى كوليدج بكيمبردج، ومنذ ١٨٨٨ إلى ١٨٩٤ شغل منصب أستاذ المنطق والفلسفة فى كاردف،كما شغل منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى أبردين من ١٨٩٤ إلى ١٩٠٠؛ وعين فى ١٩٠٠ أستاذا للفسلفة الأخلاقية فى كيمبردج (خلفالسدجويك)؛ وتقاعد فى ١٩٣٣.

مؤلفاته:" المنهج التاريخي **The Historical Method**"،مقال فى كتاب "أبحاث فى النقد الفلسفي"،نشره أ . سث ور.ب هولدين ١٨٨٣؛"أخلاق المذهب الطبيعي **The Ethics of Naturalism**"،١٨٨٥(الطبعة الثانية،١٩٠٤)؛"الاتجاهات الأخيرة فى علم الأخلاق **Recent Tendencies in Ethics**"، ١٩٠٤؛"الحياة الأخلاقية والقيمة الأخلاقية **Moral Life & Moral Worth**"،١٩١١(الطبعة الرابعة،١٩٣٠)؛"القيمة الأخلاقية وفكرة الله **Moral Values & the Idea of God**" محاضرات جيفورد)،١٩١٨(الطبعة الرابعة، ١٩٣٠)؛"تاريخ الفلسفة الإنجليزية **A History of English Philosophy**"،١٩٢٠،"القيمة والواقع **Value & Reality**"مقال فى كتاب "الفلسفة الإنجليزية المعاصرة".نشره ج. هـ .مويرهيد، المجموعة الثانية،١٩٢٥

انظر :"و.ر.سورلي" بحث تذكارى من تأليف ف .ر.تينانت **F. R. Tenant**، فى "أعمال الأكاديمية البريطانية"، ١٩٣٦].

انضم سورلي إلى الحركة الجديدة فى وقت مبكر:إذ نجد فى كتاب "مقالات فى النقد الفلسفي"مناقشة أجراها للمنهج التاريخي.وقد كان الموضوع

الرئيسي لكتاباته التالية هو المسائل الأخلاقية،التى نقدها ونظمها من وجهة النظر المثالية.وقد بحث مشكلات فلسفة القيمة على نحو أدق وأعمق،مما بحثها معظم أفراد المدرسة،وأحرز فى مذهبه نتائج أعظم.وكان بحثه مرتبطا بدراساته الأخلاقية ارتباطا وثيقا.وكان تعلقه بكانت وهيجل على وجه العموم،أقل مما كان شائعا بين زملائه من المثاليين، غير أنه استبقي تمييز كانت للوجود إلى عالمين:عالم الطبيعة وعالم الغايات،وكان يماثل هيجل فى سعيه إلى بناء مذهب وتعلقه الدائم بالكل،وبهذا كان يواجه كل أنواع الثنائيةبمحاولة تجاوزها فى وحدة أعلى.

وقد تضمن كتاباه الأولان"أخلاق المذهب الطبيعي"" والاتجاهات الأخيرة فى علم الأخلاق"نقدا عميقا لمختلف صور الأخلاق الطبيعية،فبين أولا أن أصل الأفكار والأحكام الأخلاقية لا يمكن أن يقرر شيئا بشأن مشكلة قيمتها،إذا لا يوجد طريق يؤدى من الواقع إلى القيمة،ومما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون – وهى فكرة استمدها من لوتسه،كما بين ثانيا أن المراحل الدنيا،فى العملية التطورية،ينبغي أن تفهم فى ضوء المراحل العليا،وليس العكس.وقد عرض فيما بعد مذهبه كاملا فى كتابه الرئيسي "القيم الأخلاقية لفكرة الله.ولخصه فى مقال "القيمة والواقع".

فالوجود فى كليته،الذى تكون مهمة الفلسفة هى الوصول إليه،يشمل عالمين مختلفين كل الاختلاف :عالم ما هو واقعي فحسب،أو موجود،وعالم ما له قيمة.فالتقويمات،شأنها شأن الإدراكات الحسية،من بين المعطيات الأصلية للتجربة .وصحيح أن فعل التقويم،كذلك فعل الإدراك ،هما فعلان ذاتيان،غير أن الموضوعات التى يتجه إليها هذان الفعلان ليست ذاتية.فبأى معنى إذن تكون القيم موضوعية؟.يرد سورلي على هذا السؤال قائلاً إنها تكون موضوعية بقدر ما تكون علامة مميزة للشخصية .فالأشخاص ينتمون إلى النظام الموضوعي

للأشــياء،وهم فــى نفــس الوقــت حملــة القــيم التــى تظهــر فــى حيــاتهم وشخصياتهم،وهكذا فإنهم ينتمون إلى كلا العالمين اللذين أشرنا إليهما.

هذه الأفكار التى ترجع أصلا إلى كانت"قد اكتسبت طابعا خاصا بفضل ارتباطهــا بلوتــسه وفلــسفة القــيم المــستمدة منــه،والتى وضــعتها مدرســة بـادن[1] Baden، واتفقت مع مذهب ريكرت [2] Rickertاتفاقا يكاد يكـون تامـا.ولقد كـان لهـذا الاتجـاه الفكرى ذاته،الـذى لـم يلـق فـى إنجلتـرا اهتمامـا كبيرا،تـأثير قـوى فـى أجـزاء أخـرى مـن مـذهب سـورلي.فعرضـه لمنـاهج العلوم،مثلا مستمد من ريكرت،ولا سيما فكرته عن العلمية التعميمية فى العلـوم الطبيعية والعمليـة التخصيصية فـى العلوم التاريخية،ونظرتـه إلـى الأولـى علـى أنها تقوم بتجريد القيم، والثانية على إنها متوقفة علـى القيم.ولما كـان مقر القيم هو الأفراد،والأفراد يتميزون بفردانيـة كيفية وعدديـة،فإن هذه الـصفات تنتمـي إلى ماهية ماله قيمة.

وعنـدما أخـذ سـورلي يـضع تفاصـيل نظريتـه الخاصـة فـى القـيم،ازداد اهتماما بـالقيم الأخلاقيـة،وجعل لهـا آخـر الأمـر مكـان الـصدارة بالـنسبة إلـى كـل القـيم الأخري،بوصـفها أنقاهـا و أشـملها،من حيـث إنهـا تـرتبط بـالقيم الأخـرى جميعا.وهو يميز بين القيم من حيث هى أداة،والقيم من حيث هى كامنـة:فـالأولى تنتمي حتى إلى الأشياء المادية.بقدر مـا تـدخل فـى علاقـات مـع الأشـخاص، أمـا الثانيـة، وهـى القيم بمعناهـا الـصحيح، فـلا تنتمـى إلا إلـى الأشـخاص بوصـفهم

---

(١) فرع من الكانتية الجديدة،كان فى أساسه ثورة على المعقولية المتطرفة التي اتخذتها الاتجاهات المثالية بعد كانت، ومحاولة لإيجاد دور للشعور،إلى جانب العقل،فى الفلسفة،عن طريق فلسفة للقيم. (المترجم)

(٢) هينريش ريكرت(١٨٦٣ - ١٩٣٦)،من كبار مؤسس الكانتية المحدثة،أكد التمييز بين العلوم ا لطبيعية والعلوم الروحية أو الحضارية، كما أكد موضوعية القيم التى رأى أنها هى الموضوع الحقيقي للفلسفة. (المترجم)

حمَلتها.ولا تدخل هذه القيم الأخيرة في تركيب الكون عن طريق ارتباطها بالأشخاص.

ولقد شيد سورلي على نظرية القيم هذه مذهبه الخاص في الميتافيزيقا، الذى كانت مهمته الرئيسية،الرامية إلى تحقيق غايته الرابطة الجامعة،هى تجاوز ثنائية نوعي الوجود،أعني الوجود الفعلي أو الطبيعي،والوجود ذا القيمة أو الأخلاقي.فعلى الميتافيزيقا أن تهتدى إلى المصدر الموحّد الذى نشأ عنه هذان العالمان،والذى قد يعودان إليه ثانية.ولما كان العالمان يلتقيان فى الإنسان،فلا بد من تصور هذه الوحدة العليا،وهى المطلق أو الله،من خلال مقولة الشخصية.فإذا شئنا أن نحقق النظرة المتكاملة التى تعطي كُلا من القيم،والوقائع الطبيعية،حقها الكامل،فإنا لا نستطيع الاستغناء عن فكرة الله.فالله ضرورى ليس فقط من حيث أنه خالق الكون الموجود.بل أيضا من حيث إنه ماهية كل قيمة ومصدرها.

وحسبنا هنا أن نشير من بعيد إلى النتائج الميتافيزيقية لهذا الرأى.فقد وضع سورلي مصادرتين ميتافيزيقيتين،هى الحرية الفردية للإنسان،والغرضية الكونية للطبيعة.أما الأولى فتثير مشكلة خطيرة هى علاقة الإنسان بالله فى علمه الشامل وقدرته الكاملة.فوجود الشر،وتلك الأحداث التى لا يجوز أن تُنسب إلى الإرادة الإلهية،وقدرة الإنسان على أن يسلك على نحو مضاد للقانون الأخلاقي،هذه الحقائق وغيرها لا يمكن تفسيرها إلا على أساس افتراض أن الله يضع لقدرته الشاملة حدودا،وأن تحديد الله لذاته هو جزء أساسي من طبيعته.وبفضل سورلي هذا الموقف على محاولة الهيجلية الجديدة رد الأشياء والأشخاص إلى مجرد أحوالى يظهر عليها المطلق،الذى يفقدون فيه،من وجهة النظر النهائية،كل ما يجعلهم يبدون على ما هم عليه.

ومن الممكن أن تسمي مثالية سورلي أخلاقية،ما دامت ترتكز على مذهب للقيم تحتل القيم الأخلاقية مكان الصدارة فيه، ولما كان يعزو إلى الأشخاص،بوصفهم حَمَلة القيم ووسطائها،مكانة ميتافيزيقية تعلو على مكانة العالم الطبيعي،عالم الوقائع المادية الخالصة،فإن موقفه أقرب إلى مثالية بركلي منه إلى مثالية أفلاطون فهى مثالية أشخاص فرديين يندرجون تحت روح إليهة تتصور بدورها على أنها شخص.فهى مثالية ألوهية،أقرب إلى التفكير "راشدال"منها إلى أى مذهب معاصر؛وبالمثل يرجع مذهب راشدال إلى باركلي،وإن يكن ارتباطه،داخل هذا المذهب، بالجانب الروحي على وجه التخصيص من ميتافيزيقا باركلي،أقوى بكثير من ارتباط سورلي به.فمثاليته موجهة ضد المثالية المطلقة عند المفكرين الأقوى تمسكا بهيجل، وهى تتأثر بكانت أكثر ما تتأثر بهيجل.ولما كان اهتمام سورلى قد اتجه أساسا إلى الأخلاق والميتافيزيقا،فإنه لم يعرض مذهبا خاصا به فى نظرية المعرفة.

هيستنجز راشدال Hastings Rashdall

(١٨٥٨-١٩٢٤)

[كان من ١٨٨٨ إلى ١٨٩٥ زميلا فى كلية هرتفورد **Hertford**،ومن ١٨٩٥ إلى ١٩١٧ زميلا فى "نيوكوليدج **New College**" بأكسفورد؛ وفى ١٩١٧، أصبح أسقفا"لكارليل**Carlile** ".

مؤلفاته"الأساس النهائي لمذهب الألوهية **The Ulitmate Basis of Theism**"،مقال فى كتاب "**Contentio Veritatis**" الذى ألفه ستة معلمين من أكسفورد فى ١٩٠٢ (وقد أعيد طبع المقال فى كتاب "الله والإنسان"،١٩٣٠)؛ "الشخصية الإنسانية والإلهية **Personality , Human & Divine**"،مقال فى كتاب"المثالية الشخصية **Personal Idealism**

"،نشره هـ. سترت H. Sturt،١٩٠٢؛"نظرية الخير والشر The Theory of Good & Evil"، فى مجلدين ، ١٩٠٧(الطبعة الثانية،١٩٢٤)؛"الفلسفة والدين Philosophy & Religion "،١٩٠٩؛"مشكلات الشر The Problem of Evil"، محاضرات دينزجيت Deansgate ")،١٩١٢؛"الأخلاق Ethics"،١٩١٣؛"هل الضمير انفعال ؟ Is Conscience an Emotion?"،١٩١٤؛"الحجة الأخلاقية على الخلود الشخصي The Moral Argument for Personal Immortality "،١٩٢٠.مؤلفات نشرت بعد وفاته:"الأفكار والمثل العليا Ideas & Ideals"،نشره هـ.أ.ميجر H. D. A. Majorوف.ل.كروس F. L. Cross،١٩٢٨؛" الله الإنسان God & Man"نشره ميجر وكروس، ١٩٣٠.

انظر: حياة هـ. راشدال " Life of H. Rashdal" تأليف ب. أ. ماتيسون P. E. Matheson، ١٩٢٨،ويحوي الكتاب فصلا عن راشدال بوصفه فيلسوفا ولا هوتيا،من تأليف ك.ج.ويب C. G. J. Webb]

اتخذت المثالية طابعا فريدا عند راشدال،الذى كان من أقوى الزعماء تأثيرا فى المذهب الديني المحدث بإنجلترا.وربما كانت أول قوة دافعة إلى تكوين نظرته المثالية إلى العالم هى تلك التى أتته من جماعة أكسفورد(فقد استمع إلى محاضرات جرين وهو طالب)،وإن يكن قد شعر منذ وقت مبكر بنفور من المذهب عند برادلى وبوزانكيت ،وازداد تحولا إلى لوتسه،الذى رأى أنه هو الوحيد من المفكرين البارزين المحدثين الذى كان تفكيره مسيحيا بعمق ودون قيد أو شرط.غير أن ما اتصف به تفكيره من الوضوح والهدوء،وما اقترن به من ميل قوى إلى الموقف الطبيعي.جعله لا يستفيد كثيرا من الأعماق الغامضة للفلسفة الهيجلية،فاتجه بتفكيره"،بدلا من ذلك،إلى باركلي،الذى اجتذبته ميتافيزيقاه الدينية بوصفه لا هوتيا وبوصفه فيلسوفا ذا ميول مثالية.وبفضل

استيعابه للأفكار الأساسية فى ميتافيزيقا باركلي ونظريته فى المعرفة،وأصبح هو الباعث الحقيقي لمذهب الألوهية عند باركلي فى القرن العشرين – أعنى الباعث الأصيل الوحيد لهذا المذهب،ذلك لأن المحاولات الأخرى التى بذلها فرييه Ferrier وفريزر، وكولينز،وسيمون،وغيرهم،لم تلق إلا اهتماما عابرا.

ولقد وضع راشدال،مقابل المثالية المطلقة،مثالية شخصية.فقد انبثقت فلسفته عن اقتناع بالطابع الفردي والفريد للشخص،سواء أكان ذلك الشخص إنسانيا أم إلهيا،وظلت مرتبطة بهذا الاقتناع ارتباطا وثيقا،ولقد أدت الحماسة التى دافع بها عن هذا الاعتقاد،والتى كادت تبلغ حد التعصب،إلى جعله يغمض عينه عن حقوق أو مزايا أية نظرية تقول بكيان فوق الفردي،أو كلي، قد يهدد قداسة الذاتية الشخصية وطابعها المطلق،وجعلته يستهل نشاطه الفلسفى فى صحبة جماعة من الكتاب كانت تشمل بعض البرجماتيين،الذين لم يكن يجمع بينه وبينهم شيء إلا معارضته للمذهب المطلق .ويعبر المقال الذى ساهم به فى مجموعة الأبحاث التى نشرها "هنرى سترت"بعنوان"المثالية الشخصية"،عن الخطوط الرئيسية لتفكيره،الذى طبقه فيما بعد ووسعه فى الميدانين اللاهوتى والأخلاقي،وإن لم يكن قد تجاوزه فى أية نقطة أساسية.

فهو قد أعلن –متفقا فى ذلك مع باركلي اتفاقا وثيقا – أنه لا يمكن وجود مادة بلا ذهن،ولا أشياء جسمية موجودة فى ذاتها.والذهن يوجد على صورة أشخاص عارفة مريدة،وكل ما ليس بذهن،بهذا المعنى، لا وجود له إلا فى علاقته بذهن – فعالم الحقائق الأصيلة يتألف من أذهان متناهية،ومن الذهن اللامتناهي الذى هو الله:إذ إن هذا الأخير ضرورى لإعطاء أساس موضوعي كامل للأشياء الخارجية التى تبدو أولا(فى ترتيب المعرفة) فى وعي الأذهان المتناهية.والذهن فردى على نحو مطلق،وهو يتحقق دائما فى وعي مستقل،دون أن يكون من الممكن نفاذ أى وعي آخر فيه،أى أن الأشخاص يستبعد كل منهم

الآخر.وقد طبق راشدال هذه الفكرة التي هي الأساسية في تفكيره،على علاقة الأشخاص المتناهين بالشخصية الإلهية،وانتهى من ذلك إلى استحالة استيعاب الشخصية الإلهية للأشخاص المتناهين.وهنا أعرب عن معارضته لأية صورة من المعاناة الصوفية لله أو الإدراك الحدسي له،على أنها تنطوي على قضاء على حدود الشخصية أو إذابة لها.والأمر الذى كان يود أن يصل إليه،هو إقامة الدين على برهان عقلي محض،ولم يتردد آخر الأمر في قبول النتائج المنطقية لمبدئه القائل باستقلال الشخصية واستحالة نفاذ غيرها فيها – وأعني بهذه النتائج،الفكرة القائلة إن الله متناه.فقدرة الله تُحدّ بوجود الأشخاص الإنسانيين. والحقيقة المطلقة ليست هي الله،وإنما هي مجال مشترك للأرواح الشخصية التي يكون الله واحدا منها، وإن يكن هو الروح الرئيسية- وهذا الرأى مشابه لرأى ماكتجارت.

ولقد كان كتابه"نظرية الخير والشر"من أدق وأشمل الأبحاث الإنجليزية الحديثة في الأخلاق.وهو يصف موقفه،الذى كان أقرب إلى سدجويك ومور منه إلى جرين وبرادلي،بأنه"مذهب منفعة مثالي **Ideal utilitarianism**"وتبعا لهذا المذهب،تكون للحياة المثلي ثلاث مقولات رئيسية،هي القيمة،واللذة ،والسعادة(ومن هنا فإن إدراجه للذة ضمن خير الإنسان الحق يزعزع صحة تأكيده أن نظريته مضادة لمذهب اللذة). إن الأخلاق بطبيعة الحال مجال قائم بذاته ولا نظر له، غير أنها مع ذلك مرتبطة بالميتافيزيقا وتنطوى على مصادرات ميتافيزيقية، ولا سيما هذه المصادرات الثلاث:

(أ) كل الأفعال الأخلاقية ينبغي أن تُنسب إلى الذات الفردية.

(ب) أساس موضوعية الحكم الأخلاقي هو وجود الله.

(جـ) الخلود. وهكذا فإن الأخلاق عند راشدال تبدأ بالأشخاص الفرديين وتنتهي بالله. أما عن الشر فقد أكد أنه ليس مجرد مظهر، وإنما هو جزء من طبيعة الأشياء له من الحقيقة ما للخير، فهو إذن يتجنب التفاؤل الساذج الذى قال به أصحاب مذهب المطلق. ونظرا إلى الطبيعة الإيجابية للشر، فإنه يتعين علينا مرة أخرى أن نرفض فكرة شمول القدرة الإلهية.

وهكذا فإن فلسفته، التى تشبه فلسفة سورلى أكثر مما تشبه أية فلسفة أخرى، يمكن أن توصف فى عمومها إيجابيا بأنها إحياء متأخر لمذهب باركلى، مع اهتمام خاص بذلك الرأى فى الشخصية، الذى كان من الواضح أن باركلى يقول به، ولكنه تركه فى صورة ضمنية، كما يمكن أن توصف سلبيا بأنها رد فعل على المذهب المطلق عند برادلى، الذى يهدد قداسة الشخصية بخطر كبير. ولقد تأثرت الأخلاق عنده بالتراث الإنجليزى فى نواح هامة، واتجهت أساس نحو مذهب المنفعة التجريبى عند مل وسدجويك ومور. وهكذا فإن القوة الفلسفية الدافعة التى تلقاها أصلا من هيجلى أكسفورد قد عادت القهقرى إلى تراثه الفكرى القومى، ولكن مع تأثر بالعناصر المثالية فى هذا التراث إلى جانب عناصره التجريبية.

القسم السابع

أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين

جيمس وورد James Ward

(١٨٤٣-١٩٢٥)

[تعلم فى الكلية الطائفية فى برمنجهام،وفى برلين وجوتنجن و"ترينتى كوليدج"بكمبردج.وفى ١٨٧٥ أصبح زميلا فى ترينتى كوليدج؛ وفى ١٨٩٧ عين أستاذا للفلسفة العقلية والمنطق بكمبردج.

مؤلفاته:"مقال بعنوان "علم النفس Paychology"فى الطبعة التاسعة من"دائرة المعارف البريطانية"،١٨٨٦(أعيد نشره مع ملحق فى الطبعة العاشرة،١٩٠٣،وعدل المقال فى الطبعة الحادية عشرة،١٩١١،ثم أعيد تعديله فى صورة كتاب سنة ١٩١٨،بعنوان"مبادئ علم النفس Psychological Principles"،الطبعة الثانية،١٩٢٠)،"المذهب الطبيعي واللاأدرية Naturalism & Agnosticism"(محاضرات جيفورد)،فى مجلدين،١٨٩٩(الطبعة الرابعة فى مجلد واحد،١٩١٥)،"عالم الغايات،أو مذهب الكثرة ومذهب الألوهية The Realm of Ends, or Pluralism & Theism" ،محاضرات جيفورد)،١٩١١ (الطبعة الثالثة،١٩٢٠)؛"الوراثة والذاكرةHeredity & Memory "(محاضرات سدجويك)؛١٩١٣ أعيد طبعها فى كتابه"المقالات"،١٩٢٧،"دراسة لكانت A Study of Kant"،١٩٢٢؛"مذهب ألوهي فى الذات الروحية A Theistic Monadism"،مقال فى "الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"، نشره ج.هـ موير هيد،المجموعة الثانية ١٩٢٥.

مؤلفـات نـشرت بعـد وفاتــه:"مقــالات فــى الفلــسفة Essay in Philosogphy"، نــشر الكتــاب و. ر. ســورلي وج. ف. ســتوت G. F. Stout،١٩٢٧، مــع بحــث تــذكارى مــن تــأليف أ. ف. كامبــل O. W. Campbell(ابنته)،"قاموس السير القومية"،١٩٢٢-١٩٣٠].

اتخذت المثالية عند وورد- وهو مفكر كان مشهورا ذا مكانـة رفيعـة فـى إنجلترا،ولكنه كان شبه مجهول خارجها – صـورة تختلـف اختلافـا أساسيا عن أى مذهب بحثناه حتى الآن، وذلك بعد أن تخلصت من ارتباطاتها القديمـة.فهى مثاليـة أكثـر تحـررا ومرونـة مـن هـذه المـذاهب،ولم تكـن مرتبطـة لا بالمـذهب الهيجلـي كمـا عرضـه القدامي المتمسكون بالأصـل،ولا كمـا عرضـه المحـدثون والمدرسـة المتحـررة،ولا بأيـة مدرسـة أو أى مـذهب علـى الإطـلاق.فقـد كـان لمثاليته هذه صدر رحب،يستجيب لمؤثرات متعددة متنوعـة،ولكنها،على الرغم مما اكتسبته من هذه النزعة التلفيقية من عمق، قد فقدت الاتساق المتين والوحدة الراسخة التى اتصفت بها المذاهب الأخرى.وهكذا كان هذا المـذهب من أوضـح المـذاهب تعبيـرا عـن تزايـد انفـصال المثاليـة الإنجليزيـة عـن مـصدرها ووحيهـا الهيجلي الأول.فنقطـة البداية الأساسية فى تفكير وورد لم تكن قـوة فلـسفية دافعـة أصيلة ملزمة،وإنما كانـت أبحاثـا علميـة متخصـصة،وصراعا دينيا باطنـا أحـس بـه،واعترف بوجـوده منـذ وقـت مبكـر.وكـان هـذان العـاملان،العلم التجريبـي واللاهـوت،خليقين بإحـداث تـأثير حاسـم فـى النظـرة التـى كونهـا فـى سـنواته المتأخرة عن العالم.

وبعـد صــراع ذهنـي حاد،انـشق وورد عـن اللاهـوت،واعتزل منـصبه الـديني فـى كنيـسة"الرافـضة Non Conformist"،وكـرس حياتـه للعمـل العلمي.واتخذت أولـى دراساته الجديـدة صـورة بحـث علمـي متعمـق فـى مجـالى علـم الحيـاة وعلـم الـنفس.وسـرعان مــا تركـز اهتمامــه الأساســي فــى هــذا

الأخير،وأصبح واحدا من كبار علماء النفس الإنجليز إلى أن تحول فى وقت متأخر نسبيا(فى العقد الأخير من القرن الماضي)،إلى بحث مسائل فلسفية متخصصة.ولقد كان مستوى أعماله فى علم النفس،التى يشيع الاعتراف اليوم بأنها كانت أعمالا رائدة ذات أهمية عظمي فى التطور التالي لهذا العلم أرفع كثيرا من مستوى أعماله فى الفلسفة.لذلك فمن واجبنا أن نكرس للأولى حيزا بسيطا،وذلك على الأقل لما لها من أهمية فلسفية ولتأثيرها الكبير فى فلسفته الخاصة.هذه الأعمال متضمنة فى مقاله المشهور فى"دائرة المعارف البريطانية"سنة ١٨٨٦،وهو المقال الذى عُدّل مرتين فيما بعد ،ثم اتخذ صورته النهائية فى كتابه"مبادئ علم النفس"(١٩١٨)الذى أصبح فى أهميته كتابا كلاسيكيا.

ولقد كان علم النفس عنده،كما أشار هو ذاته،يدين بأكبر الفضل للألمان هربات،ولوتسه،وفُنت،وبرنتانو.على الرغم من أن جذوره كانت متغلغلة فى التراث القومي فى نواح كثيرة،فإنه قد بدأ السير فى طريق جديد إذ انصرف عن النزعة العقلية(**intellectualism**) فى المدرسة الإنجليزية،وارتفع عن مستوى المذهب الترابطي القديم،وعلم النفس الملكات.فقد أكد وورد،متفقا فى ذلك مع لوك وخلفائه،أن علم النفس هو علم التجربة"الفردية"،على أساس أن لكل حادث ذهنى مقره فى الحياة الفردية،كما أكد أن التجربة التى يتعين على علماء النفس دراستها ليست تجربة المعرفة أوالتلقي(**reception**)فحسب،وإنما هى تتحدد أساسا باهتمامات عملية تمارس علمها من خلال الشعور والإرادة.والمهمة الوحيدة للتجارب البشرية هى أن تخضع للإرادة وتخدم سلوكنا،والاعتراف بذلك هو مفتاح فهم علم النفس.غير أن التجربة،وإن تكن فى أساسها نزوعية أكثر منها معرفية، لا يمكن أن تكون ذاتية تماما.فهي منذ البداية تنطوى على عاملين:ذات حقيقية فعالة،ومقابل لها فى عالم حقيقي، بحيث يرتبط الاثنان

ارتباطا متبادلا بوصفهما جزئين متشابكين متعاونين فى كلّ واحد،وبحيث لا يتميزان إلا بالفكر،لا فى الواقع.

أمـا الـوعي – الـذى أطلـق وورد علـى مكوناتـه وصـفا عامـا هـو"المـاثلات Presentations"- فلـيس كثـرة لا رابـط بينها،بـل إن لـه وحدة،ووحدته تتخذ صورة مجري متصل موضوعي،أي كُل موضوعي.ويتميز مجري التجربة بالتنوع المتزايد لهذا المجرى المتصل عن طريق تغيرات فى الماثلات المكونة له."فلدينا فى أية لحظة معينة كل معين من التمثلات، ومجال للوعي"،هو واحد ومتصل نفسيا،وفى اللحظة التالية لا يكون لدينا مجال جديد تماما، وإنما تغير جزئي فى داخل المجال القديم" [1] فكل تجربة جديدة ليست عنصرا زائدا مضافا،وإنما هى تعديل لكل موجود من قبل،تُدخل عليه بعض التعقيد الجديد:أى أنه ليس ثمة ماثلات منفصلة.للك فإن الوعي ليس مجموعة من الوحدات المتميزة المستقلة،وإنما هو عملية متصلة يطرأ فيها تنوع مستمر على مجال المثول أو الحضور.وعلى هذا النحو تجاوز وورد الرأى الميكانيكي للتجريبيين،وهو الرأى الذى لا يكون على عالم النفس فيه إلا أن يحلل (كالمشرح أو الكيميائي)محتوى التجربة إلى عناصره،ثم يختبر كُلاً منها على حدة.أما تلك التمييزات التي فيها العملية بأنها تنوع تنوع ،واستيعاب،واختزان،فهي فى رأى وورد تعبر عن طابع"المرونة"الذى يتصف به الاتصال المثولي.

كل هذا ينطوي على هدم لأسس النظريتين اللتين كانتا شائعتين عندئذ،أعني النظرية الترابطية ونظرية الملكات الذهنية.فالترابط ليس عملية سلبية شبه آلية تتداعي فيها محتويات الوعي وتدخل فى علاقات جديدة بعضها

---

[1] مبادئ علم النفس، ص ٧٧.

مع البعض بطريقة آلية،وإنما تتحكم فيه من البداية إلى النهاية ذاتٌ غَرضَية تنتقي وتختار هذه التجربة أو تلك نظرا إلى ملاءمتها لغاياتها الخاصة.وقد أدى اهتمام وورد هذا بالانتقاء الغرضي إلى قوله بأن الانتباه هو الوظيفة الرئيسية للوعي ،واتخاذه منه فكرة رئيسية فى علم النفس.ولقد ذهب وورد إلى حد بحث كل نشاط ذهني على حدة،ناظرا إليه من خلال فكرة الانتباه،ووسع نطاق هذا اللفظ بحيث يشمل كل ما كان يندرج قبل ذلك تحت مفهوم الوعي. فالوعى هو دائما مقدار أعظم أو أقل من الانتباه إلى ما هو جديد فى الاتصال المثولي،وهو كما لاحظنا من قبل،ليس ذا طابع معرفي بحت فحسب،وإنما هو إدراك وانتقاء مقصود للمعطيات اللازمة للنشاط الغرضي للذات.وهكذا يحل الانتباه محل الملكات القديمة ،التي كانت متميزة ومنعزلة فى معظم الأحيان،ويغدو هو الوظيفة الأساسية الواحدة التي تتحكم فيها .أما التمييز فى داخل الانتباه فإنه تمييز فى الدرجة،وكل أوجه نشاطه إنما تهدف إلى خدمة اهتمامات.فإذا ما عبرنا عن التصور النفساني الناتج عن هذا كله بصورة عامة،كان تصورا لذات إيجابية منتبهة،بوصفها الرابطة الضرورية التي تجمع بين مختلف أنواع التمثل.

لقد توسع وورد فيما بعد فى نظرته هذه،إذ ربطها بميتافيزيقاه وعرف التجربة،التي سبق أن وصفها من خلال فكرة الاهتمام الانتقائي قبل كل شيء،بأنها عملية حفظ للذات،وبذلك تكون ممتدة بقدر امتداد الحياة ذاتها.فالنشاط المعرفي متشابك تشابكاً تاما مع جميع ظروف حياة الذات العارفة،ولا يمكن فهمه إلا فى علاقاته بها.أما تصور الذات على أنها نظرية خالصة،فما هو إلا تجريد محض.ولقد قبل وورد رأى كانت فى الوحدة التركيبية للإدراك الذاتى،غير أنه رأى أن المركب لا يكون ممكنا دون اهتمام عملي ما بالأشياء،ودون دافع إلى الفعل؛ فالتجربة وحدة حية عينية تؤدى عملها بوصفها كلا، والجانب الأهم من جوانبها التي يمكن التمييز بينها هو الجانب العلمي،لا

النظرى،ونتيجة لهذا الرأى الأساسي،يمكن إدراج وورد ضمن الممهدين الأوائل "لفلسفة الحياة **Lebensphiosophie** "التى أصبحت شائعة فيما بعد.كما أنه مهد الطريق بوجه خاص،للحركة البرجماتية،وكان له تأثير باق على بعض قادة هذه الحركة،مثل جيمس وشيلر،وهو تأثير لا يقلل من حقيقة كونه غير واضح فى كل الأحوال،ذلك لأنه،عندما جاء الوقت الذى ظهرت فيه البرجماتية،قرب نهاية القرن الماضي،كانت أفكار وورد قد أصبحت مشاعا بين الجميع.كذلك استبَق وورد برجسون فى نظريته فى الزمان:

فقد ميز الزمان المجرد فى الفيزياء،وهو زمان لا شدة ولا كثافة له،من الزمان كما نجرّبه،وأطلق على هذا الأخير،نظرا إلى كونه كمية كثافية اسم"المدة".وعلى الرغم من أن وورد قد عرض هذه النظرية فى مقاله الذى صدر عام ١٨٨٦،وأن برجسون لم ينشر نظريته إلا فى ١٨٨٩(فى كتابه"المعطيات المباشرة للوعي **Les données immédiate de la conscience**")فالأرجح أن الاثنين كانا مستقلين.

ولقد أحدثت أفكار وورد الجديدة انقلابا فى مجال علم النفس كان له تأثيره الهائل.فلم يعد من الممكن،منذ ذلك الحين،السير فى طريق التجريبية المألوف،الذى كان"بين **Bain**"آخر ممثل هام له.وأصبح لزاما على عالم النفس،إذا ما شاء ألا تُتهم آراؤه بأنها بالية عتيقة، أن يتبع طريق وورد،وما زال علم النفس الإنجليزي حتى اليوم ملتزما،فى جميع النقاط الأساسية،ذلك الطريق الذى حدد وورد معالمه.وأشهر تلاميذه هو.ستوت**G. F. Stout**.وفى أمريكا ظهرت فى الوقت ذاته حركة تسير فى نفس الاتجاه،كان الفضل فيما يرجع إلى علم النفس الإرادي **Voluntaristic** عند وليم جيمس .وينبغي أن يضاف إلى ذلك أن الانقلاب الذى أحدثه وورد لم يتخذ صورة انشقاق حاسم عن المناهج التقليدية فى البحث النفسي،وإنما اتخذ صورة تصحيح هادئ لوجهة النظر

العامة التي كان من الشائع النظر بها إلى ظواهر الحياة الذهنية وتركيبها فمناهجه كانت قريبة الشبه من مناهج لوك وهيوم إلى حد بعيد.أي أنها كانت استبطانية.وهو لم يترك فى كتاباته مكانا لعلم النفس التجريبي أو الفسيولوجي أو المرضَي.ولم يلجأ إلى المنهج المقارن إلا لماما، وبحذر، وذلك بوصفه وسيلة لتوضيح النتائج لا لكشفها.فهو،مثل برنتانو[1]،قد بدأ بالإدراك الباطن، ووصف المعطيات المباشرة للوعي الفردي.

ولقد استُمد مذهب وورد فى الفسلفة من مصادر متعددة – من ليبنتس وباركلي وكانت ولوتسه(الذى تأثر به تأثرا قويا خلال السنوات التي قضاها طالبا فى جوتنجن)،وكل الاتجاهات الفلسفية المعاصرة فى وطنه.

وقد تناول فى أول كتاب ميتافيزيقي رئيسي له،عالم الطبيعة، والمذهب الطب الطبيعى واللاأدرية اللذين نشآ عن تأمل هذا العالم؛ وكان موضوع كتابه الثانى هو عالم الغايات،ومذهب الكثرة ومذهب الألوهية اللذان نشآ عن تأمل عالم الغايات هذا.ومن الواضح أن هذا التقابل مستمد من الثنائية المماثلة التي وضعها كانت،وأن تفكير وورد هو فى عمومه أقرب إلى كانت بكثير منه إلى هيجل.

وهكذا كان وورد يسعى،فى المحل الأول،إلى الوصول إلى فهم فلسفي للعالم الذى يتمثل لنا فى العلوم الطبيعية،فكانت النتيجة اختبارا من أعمق وأشمل الاختبارات التي تعرض لها المذهب الطبيعي واللاأدرية فى ذلك الوقت.ولقد تتبَّع وورد هذين المذهبين فى جميع اتجاهاتهما وتفرعاتهما الممكنة والفعلية،وتعقبهما فى أشد مخابئهما خفاء،وكشف عن المصدر المشترك للمذهب

---

(1) فرانتس برنتانو(١٨٣٨–١٩١٧):فيلسوف ألمانى،عارض فى مذهبه فلسفة كانت والمثالية الألمانية،وقال بنوع من المذهب الواقعي.وقد ميز،فى نظريته فى علم النفس،بين ثلاث ظواهر أساسية:التصور،والحكم والأدارة.وقد أكد أهمية عنصر"القصد" فى كل فعل ذهني.وهو من الممهدين لنظرية الجشطلت فى علم النفس.(المترجم)

الآلي،والمذهب التطورى،ومذهب الموازاة بين المجال النفسي والمجال المادي،وأوضح أن مثل هذه النظريات ليست كافية بالنسبة إلى أية فلسفة تتجاوز جميع الأوجه الجزئية للكل.وهكذا صاح فى خصومه قائلاً:" إن فى السماء والأرض لأكثر مما حلمت به الفلسفة الطبيعية[1].وهذه الصيحة تمثل،بمعنى ما،النتيجة النهائية لنقده الذى كان شديد العمق والتأثير.

أما الرأى الآلي فى العالم،الذى يكوّن، فى رأى وورد، أساس كل بحث علمي،فهو تجريد واحد ضخم،وهو نتيجة لنظرة متحيزة أساسا إلى جانب واحد،تنتقي من الواقع وجها جزئيا،وتنظمه وتتعقبه حتى آخر نتائجه.وهذا التركيز الضيق هو سبب روعة هذه النظرية ونجاحها،وهو أيضا سبب زيفها الكامل من حيث هى نظرة إلى العالم فهى تعبر عن كل شيء من خلال الكم المقاس، وتُعرض برموز رياضية.غير أن كل ما هو فرد عيني،وكل ما يضفي على الحياة مضمونا ونبضا ولونا، ينزلق من خلال المسام الواسعة لشبكة التصورات المجردة هذه.فمن المحال أن تكون هذه"الحركة التي لا لون لها للذرات"،وهذا "النسيج الطيفي للتجريدات غير الملموسة"، وهذه "الرقصة التي ليست من هذا العالم، والتى تؤديها مقولات لا حياة فيها"[2]- من المحال أن تكون هذه هى الواقع.وحتى لو كانت تنطوى على إشارة خافتة إلى العالم العيني الذى جُردت منه، فلا يمكنها،عن طريق مضمونها وتركيبها الخاص،أن تجيب عن السؤال عن ماهية الطبيعة الحقيقية للعالم العيني.ففي ذلك الإطار التخطيطي الذى لا يتناول سوى نقاط متجانسة للقوة لا ترتبط فيما بينها إلا آليا،يكون من العبث أن يبحث المرء عن دلالة وقيم وغايات ومن المستحيل أن يجدها.

---

(١) "المذهب الطبيعي واللاأدرية"،١٨٨٩،المجلد الثانى ، ص ٨٠.

(٢) برادلي:" مبادئ المنطق"، الكتاب الثالث، الباب الثانى،الفصل الرابع، القسم ١٦.

ومن الواضح أن وورد،فى نقده القاسي هذا للمذهب الآلي، قد أخفق فى الاحتفاظ بتميز العلم الطبيعي بما هو كذلك،والنظرة الطبيعية إلى العالم،التي تقوم عليه عادة،وبذلك"أفرغ الطفل مع تفريغه مياه الحمام"، بل وحمل على التفكير العلمي بمعناه الدقيق على أساس أنه أدى بالفعل، فى كثير من الأحيان،إلى نتائج فلسفية مشكوك فى صحتها إلى حد بعيد.وهذا يبدو غريبا،إذا أدركنا أن وورد نفسه قد بدأ حياته الأكاديمية عالما،واستخدم مناهج العلم بنجاح كبير.غير أن لهذه الغرابة دلالتها الخاصة: فقد تعين عليه أن يتخذ موقفا نقديا شديدا من وجهة النظر والمناهج المميزة للعلم الطبيعي،حتى يتمكن من أن يُدخل فى مجال الاهتمام الفلسفي ميدانا آخر للمعرفة كانت الفلسفة الإنجليزية حتى ذلك الحين تتجاهله تجاهلا غاشما،وأعنى به التاريخ. ففى العلوم التاريخية،على عكس العلوم الطبيعية، نصادف كائنات فردية عينية،ينطبق عليها ما نعنيه بالحقائق،من حيث إنها تضع لنفسها غايات،وتحقق قيماً وتكوّن جزءا لا يتجزأ من عينية الحياة وواقعيتها.ولقد كان وورد،مثل سورلي،مديناً بهذا الرأى للأبحاث التي قام بها هينريش ريكرت فى مناهج المعرفة، وهى الأبحاث التي لا يبدو أن أى فيلسوف إنجليزي آخر قد أبدى بها أى اهتمام.

فلدينا إذن،داخل الوجود من حيث هو كل،تقابل حاد بين عالمين:فهناك من جهة الطبيعة،وعالم الحوادث الآلية،الذى يسوده الاطرادوالضرورة التجريبية، وهو عالم من العموميات والتجريدات،ليس فيه مكان للأفراد العينيين،أو للتلقائية،والابتكار،والقيم والغايات،ولدينا من جهة أخرى عالم القيم والغايات ، عالم التاريخ،والعيني والفردي،الذى لا يكون الفعل الأخلاقي ممكنا إلا فيه،والذى تحل فيه الغرضية والحرية البشرية محل قيود العلية الآلية.غير أن هذا التمييز القاطع ينبغى ألا يؤخذ على أنه يعني انفصالهما التام:إذ يتضح من وجهة نظر أعلى،أنهما منظوران جزئيان إلى عالم واحد،وينبغي بالتالي أن

يجمعهما الفكر فى وحدة.ومهمة الفلسفة هى كشف هذه الوحدة،وكذلك تحديد أى وجهيها هو الأعمق والأشمل.

وكما هو المتوقع،فإن وورد قد جعل العالم الطبيعي مشتقا من العالم الروحي.ومن الأدلة على ذلك أن الطبيعة،عندما نواجهها بجهاز العلم العقلي،تجيب عن الأسئلة التي نوجهها إليها،وفى ذلك تحقيق لصحة الوسائل التي اصطنعها الإنسان للسيطرة عليها.وإذن،فهلا يكون لنا الحق فى أن نستدل من ذكاء الروح الباحثة،على ذكاء الطبيعة أو على الأقل،على وجود مبدأ ذكي كامن فيها؟.وفضلا عن ذلك،فإن آخر أبحاث العلم قد أثبتت أن الحياة العضوية تمتد فى العالم غير العضوى المزعوم أبعد مما اعتقدنا حتى الآن، وليس هناك ما يمنع من أن نكتشف للحياة حدودا أدنى من ذلك.مثل هذه الاعتبارات أدت بوورد فى النهاية إلى افتراض أن الطبيعة حية وفردانية فى جميع أرجائها.ويسمي وورد مذهب شمول النفس هذا باسم"الواحدية الروحية **spiritualistic monism**"،لكي يوضح بذلك تضادها المباشر مع الواحدية المادية عند اللاأدريين والتطوريين وغيرهم من أصحاب المذهب الطبيعي.فالطبيعة غائية فى جميع أرجائها،وهى عالم من الغايات والطبيعة المطبوعة **natura naturata**هى فى واقع الأمر الطبيعة الطابعة **natura naturans**.

غير أن الواحدية الروحية ليست إلا موقفا عاما؛ وهى لا توضح شيئا عن الطريقة التى تُصنع بها الأشياء على وجه التخصيص.أو عن مصدر هذه الأشياء وغايتها،أو عن قيمتها والغايات التى تستهدفها.وما إلى ذلك. وعلينا لكي نجيب عن هذه الأسئلة،أن نبدأ من جديد،ونسير، ونحن نفعل ذلك بطريقة"تجريبية من الأساس **radically empirical** "(وقد استخدم وورد،مثل وليم جيمس، نفس هذا التعبير).فإذا ما نظرنا إلى الواقع من وجهة

النظر الجديدة هذه،ظهر لنا مباشرة فى كثرة من المراكز المجرّبة التى تتصل فيما بينها اتصالا متبادلا. ويطلق وورد على هذه الوحدات اسم الذرات الروحية**monads**،أو الكمالات **entelechies**[1]،كما يطلق على أدني ما يمكننا تصوره منها اسم الذرات الروحية أو البحتة،وأحيانا يسميها"بأشباه النفوس**psychoids**".

وتنشأ هذه الأخيرة من أصل مشترك بين جميع الذرات الروحية(ربما كان اتصالا لا تنوع فيه)يكوّن البيئة التى تعيش فيها هذه الذرات إن جاز هذا التعبير.ومن الواجب النظر إلى الذرات الروحية على أنها أفراد،إذ ليست فيها واحدة تشبه الأخرى،ومع ذلك فهي لا تكون منعزلة أبدا،وإنما تمارس دائما،بعضها على البعض،أفعالا وردود أفعال،وتشكل نفسها فى صورة جماعات اجتماعية، ولا سيما فى المستويات العليا للذات الروحية.ومن الواجب النظر إليها أيضا على أنها تسعى أساسا نحو غايات،بحيث إن غايتها العليا أو قانونها الأعلى هو حفظ الذات.

ولسنا بحاجة إلى تتبع مذهب الذرات الروحية هذا أبعد من ذلك، مادام يتفق مع مذهب ليبنتس فى جميع النواحى الهامة فيما عدا أنه يجعل للذرات الروحية نوافذ ويترك جانبا فكرة الانسجام المقدّر **pre-established harmony**.وكثيرا ما وصف وورد مذهبه هذا بأنه مذهب كثرة **Pluralism**، وهو بالفعل يلتقي مع فلسفة الكثرة عند جيمس فى نقاط تزيد على نقاط التقائه مع أى مذهب حديث.ويكوّن هذا المذهب ما يمكن تسميته بالطابق الأسفل فى بنائه الميتافيزيقي.فليس فى وسعنا أن نبقي هنا،مع هذه الكثرة.فالكثرة،بقدر ما

---

(1) لفظ"الانتلخيا" يعنى،فى أصله الاشتقاقي اليوناني،ما تكون غايته فى ذاته وهو يصف ما هو كامل أو مكتمل.فالموجود الذى يتصف"بالكمال"يقال فى مقابل ذلك الذى يكون بالقوة.ومن أشهر استعمالاته وصف أرسطو للنفس بأنها"الكمال الأول لجسم طبيعي ذى حياة بالقوة" (المترجم).

يمكن المضي فيها هى موقف متسق تماما مع ذاته،كفيل بإرضاء حاجاتنا العقلية وقتا ما غير أنه موقف ناقص،يحيلنا إلى موقف أعلى يتجاوزه،سواء فى حدوده الدنيا أو فى حدوده العليا.فلا يمكن أن توجد كثرة من الموجودات المتناهية ما لم توجد وحدة تكمن من ورائها وتشتمل عليها.صحيح أننا لا نستطيع التحقق من هذه الوحدة علميا:فهى تسير بنا إلى ما بعد عالم الوقائع.ولهذا السبب ينكر التجريبي الأصيل حقيقتها،غير أن هذا لا يدل إلا على أنه لم يرتفع بعد إلى مستوى وجهة النظر الفلسفية الحقة.فليس للفلسفة بمعناها الصحيح تعامل مباشر مع الوقائع : وحسبها أن تتجنب مناقضة التجربة. صحيح أن الكل الذى تحاول الفلسفة فهمه يشمل الوقائع،غير أن أية نظرية تكتشف وحدة الكثرة بأكملها،وتكشف عن معناها العام،لها ما يبررها فلسفيا،حتى لو لم يمكن تحقيقها تجريبيا.

والموقف المكمل لمذهب الكثرة هو مذهب الألوهية.وقد بلغ وورد هذه النقطة المتوّجة لمذهبه بقفزة تأملية جريئة من الذرات الروحية المتناهية الكثيرة نسبيا،إلى وحدة لا متناهية مطلقة.فوجود الكثرة يرتكز على الألوهية ويستهدفها؛أى أن الله مصدر الكثرة وتتويج له.

وهنا يكون موضع معالجة وحل المسائل الميتافيزيقية النهائية:كفكرة التطور، ومشكلة الحرية،والخلود،وطبيعة الله،وأهم من هذا كله مشكلة علاقة الموجودات المتناهية بالمطلق. ولسنا نستطيع أن نقدم إلا لمحات عامة من أبحاث وورد المفصلة فى هذه المسائل.فالله روح لها عقل وإرادة،ومن ثم فهو شخصي.وهو خالق العالم وحافظه ومدبره غير أنه فى خلقه للعالم فرض حدا على ذاته،ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أنه جعل لنفسه ماهية متناهية.فهو،بوصفه خالقا،يعلو على العالم، ولكن ليس بالمعنى الذى يقصده أصحاب مذهب الألوهية الطبيعية(deists)والقائل إنه يظل خارجا عن العالم.فلا

يمكن فهم الخلق إلا على أنه الحضور الدائم للمبدأ الخلاق فى الخلق،بحيث يكون الله فى نفس الوقت باطنا، يحرك العالم من داخله.ولم يستطع وورد أن يجد بين العلو والكمون رابطة تصورية،غير أنه تمسك بالفكرتين معا،لأن عمق شعورى الديني حال بينه وبين القول بمذهب"شمول الألوهية**pantheism**"فى صورته الخالصة،من جهة،كما حال بينه،من جهة أخرى،وبين القول بمذهب الألوهية الطبيعية**deism** ،وهو المذهب الذى يرى أن الله ينسحب من العالم عندما يخلقه،ويأخذ ما يمكن تسميته"بأجازة"بعد ما بذله من مجهود.ولقد أدى به موقف التوسط هذا إلى أن ينسب القدرة الخالقة إلى الإنسان بدوره:فالله حين جعل الناس أحرارا،قد خصّهم بأن يكونوا شركاءه فى العمل على تحقيق غاياته.ولما كان الإنسان شريكا لله فى هذه المهمة على قدم المساواة،فإنه يضطلع بمسئولية كاملة عن أعماله،وهو فى الوقت ذاته قادر على ارتكاب الشر.فالشر الأخلاقي هو العقدة الكبرى فى أى مذهب ألوهي، ولكن لما كان الله كامنا فى العالم،فلا بد أن تكون للخير الغَلبَة آخر الأمر على الشر.فالشر هو تعكير صفو النظام الأخلاقي،وهو ليس مبدأ إيجابيا،له طبيعته وحقيقته الخاصة به،إلى جانب الخير،بل إنه نسبي بالقياس إلى الخير فحسب،ومن هنا فإنه سينهزم بالتدريج أمام الخير ويتلاشي فيه؟"ففي الأشياء الشريرة نوع من الروح الخيّرة"(١).

وهكذا فإن الكون عند وورد يختلف عنه عند برادلى وبوزانكيت فى أنه ليس كونا سكونيا،وإنما هو يصعد من مرحلة إلى أخرى حتى أعلى ذرة روحية وهى الله.ولقد اجتذبته،مثل معظم معاصريه،فكرة التطور،وأدمجها فى مذهبه إدماجا وثيقا.غير أن المعنى الذى تكتسبه هذه الفكرة فى مذهب ألوهي يختلف

---

(١) شيكسبير،هنرى الخامس،الفصل الرابع.

تماما عن معناها فى مذهب طبيعي أو مذهب للكثرة.إذ لا يعود معناها هو التكشف التدريجي لما كان موجودا منذ البداية،وإنما هى تعنى النشوء الجديد،والتركيب الخلاق،والظهور المستمر لإمكانيات جديدة؛وهي تدل على وجود انسجام عند نقطة البداية فضلا عن نقطة الهدف،وليس فقط عند نهاية عملية تسير قُدُما،وقد لا تكون لها نهاية على الإطلاق.

فإذا ما عدنا بنظرتنا إلى مذهب وورد فى مجموعه أمكننا أن نرى المثالية فيه وقد اتخذت صورة جديدة،استُوعب فيها- على نحو يفوق بكثير ما سبق أن عرضناه من المذاهب – كثرة زاخرة متنوعة من الأفكار،بعضها لا تربطه صلة وثيقة بوجهة النظر المثالية.صحيح أنه ظل يحتفظ بالنزوع إلى التأمل فيما وراء حدود التجربة،ويسعي إلى بلوغ وحدة نهائية،غير أننا لا نشعر لديه بأن المركب منبثق عن اتساق فكرى أصيل .فالعناصر أكثر عددا،وأشد تنوعا،من أن تكوّن وحدة حقيقية،وكثيرا ما تظل منضمة بعضها إلى بعض على نحو خارجي فحسب.غير أن هذا ليس إلا دليلا آخر على قوة الدافع التأملى الذى أحدثه تجدد أن هذا الاهتمام بالبحث الفلسفي،بحيث ولد الرغبة فى تشييد مذهب ميتافيزيقي لدى شخص كانت مواهبه أقرب إلى مجال متابعة الأبحاث العلمية واختبار المشكلات الفلسفية فى طابعها الجزئي.

كلمنت تشارلس جوليان وبClement charles Julian Webb

(ولد فى ١٨٦٥)

[كان من ١٨٩٩ إلى ١٩٢٢ زميلا ومدرسا بكلية ماجدالين فى أكسفورد؛ وفى ١٩٢٠ كان أول أستاذ لكرسي"أوريلoriel"فى فلسفة الدين المسيحي بأكسفورد،وتقاعد فى ١٩٣٠.

مؤلفاته:" مشكلات فى العلاقات بين الله والإنسان problem in the Relations of God & man"، ١٩١١،"النظريات الجماعية فى الدين والفرد Group Theorie of Religion & the individual"، ١٩١٦؛"الله والشخصية God & personality"(محاضرات جيفورد)،المجموعة الأولى ١٩١٩؛"الشخصية الإلهية والحياة البشرية Divine personality Human Life"المجموعة الثانية، ١٩٢٠؛"الفلسفة والدين المسيحي philosophy & Christian Religion"(محاضرات افتتاحية)، ١٩٢٠؛"الخطوط العامة للفلسفة فى الدين Outline of a philosophy of Religion "،مقال فى "الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"،نشره ج.هـ . مويرهيد ،المجموعة الثانية، ١٩٢٥؛"معرفتنا بعضنا ببعض Our Knowledge of oneAnother "فى "أعمال الأكاديمية البريطانية" ١٩٣٠"الدين ومذهب الألوهية Religion & Theism" ١٩٣٤وكذلك مؤلفات متعددة فى تاريخ الفلسفة والفكر الديني،وطبعات نقدية لكتابي جون(يوحنا)أوف سالبرى John of salisbury"بوليكراتيكتس policraticus"و"ميتالوجيكون Metalogicon" [1].

أفضل ما يوصف به وب هو أنه ممثل فلسفة الدين داخل المذهب المثالي المطلق؛فهو ينتمي،بحكم ارتباطه الطويل بجامعة أكسفورد خلال سنوات دراسته وتدريسه،إلى تراث أكسفورد الذى يرجع إلى جرين.وقد أبدى،منذ كان طالبا،ميلا إلى المشكلات الأخلاقية والدينية،كما أنه اعترف

---

(١) جون أف شالسبرى (١١١٥–١١٨٠)فيلسوف ورجل كنيسة ،تعلم فى باريس،على يد أبيلار،وشغل مناصب دينية هامة، أهمها منصب أسقف شارتر.والكتاب الأول،وهو بوليكراتيكس،هو عرض لآرائه فى المدينة الفاضلة على غرار"جمهورية"أفلاطون،أما الثاني،وهو"ميتالوجيكون"فيعرض فيه مذهبا فلسفيا جمع فيه بين أرسطو والقديس أوغسطين. (المترجم)

بالتأثير القوى الذى أحدثه فيه كتاب جرين"المقدمة **prolegomena**"والتأثير الطاغي لكتاب كانت"أساس ميتافيزيقا الأخلاق".ولقد كان تفكيره،على وجه العموم،أقرب إلى كانت وفشته منه إلى هيجل.وهو يذكر باحترام بالغ،ضمن أساتذته فى أكسفورد،اسم ج. كوك ولسون،وإن يكن من المستبعد جدا أن يكون مثل هذا المصدر الواقعي قد أحدث فيه أى تأثير ملموس.وهو يدين بأكثر من ذلك بكثير لصداقته الشخصية مع الفيلسوف الكاثوليكي "فريدرش فون هوجل"،كما تأثر فيما بعد بكتاب رودلف أوتو **Rudolf Otto**"المقدّس **Das Heilige**" [1]وهو الكتاب الذى أثار اهتماما كبيرا فى الأوساط اللاهوتية الإنجليزية.

وهكذا فإن وب قد تناول مشكلة المثالية المطلقة من جانب الدين أساسا.وكان هدفه الخاص هو تعديل ميتافيزيقا برادلى وبوزانكيت من وجهة نظر التجربة الدينية واللاهوت المسيحي[2].فقد أدت بهذين المفكرين الأخيرين تأملاتهما النظرية البحتة،التي كانت غير مكترثة بالدين،إلى وصف للعلاقة بين المطلق والله لم يكن بالطبع مما يقبله مفكر يتخذ من الدين موقفا إيجابيا وثيقا.فالمطلق فى نظره ليس موضعا للتأمل الميتافيزيقي فحسب،بل هو أيضا موضوع للتقديس الديني،وهو يذهب إلى أن فصل برادلي وبوزانكيت بين المطلق والله،إذا ما مضينا فيه إلى أبعد نتائجه المنطقية؛يؤدى إلى سلب الدين على إطلاقه أى معنى له.ولابد من أجل التجربة الدينية من أن يكون كلاهما فى هوية مع الآخر.

---

(١) لهذا الكتاب ترجمة إنجليزية بقلم ج. و. هارفي J. W. Harvey بعنوان "فكرة المقدس " The Idea of the Holy"،١٩٢٣.

(٢) انظر، فى موضوع علاقته ببرادلي وبوزانكيت،المراسلات التى دارت بينه وبين هذا الأخير،والتى تكشف بوضوح عن هذه العلاقات،فى كتاب"بوزانكيت وأصدقاؤه"،نشره ج.هـ. مويرهيد،١٩٣٥،ص ٢١١ والصفحة التالية،وص ٢٢٦والصفحة التالية وص ٢٣٧إلى ٢٤٧.

وهناك مشكلة ثانية كرس لها وب اهتماما كبيرا،هى مشكلة شخصية الله وعلاقتها بشخصية الإنسان المتناهية.وهو هنا يبين أن الوعى الديني هو وحده الذى يكشف الطابع الشخصي النهائي للحقيقة،إذ إن الإنسان فى علاقة شخصية مع المطلق إلا فى التجربة الدينية.لذلك ينبغي أن تنسب الشخصية إلى الله،ولكن بمعنى يختلف إلى حد ما عن معنى شخصية الإنسان،إذ إن علاقة الإنسان بالإنسان فى التجربة الاجتماعية هى علاقة استبعاد متبادل،بينما علاقة الإنسان بالله فى التجربة الدينية هى علاقة تضمّن متبادل.فلزم علينا،من وجهة النظر الدينية،أن نقول إننا نستقر فى الله وإن الله يستقر فينا،وإن الله كامن،على نحو لا نعرفه،فى المؤمن،ولكن دون أى تهديد للشخصية المستقلة للكائن المتناهي.ذلك لأن وب يدافع عن استقلال الشخصية الإنسانية ضد إنكار حقيقتها وقيمتها فى المذهب الطبيعي والمذهب المطلق.ومن هنا فإنه لا ينظر إلى التجربة الدينية على أنها صوفية،وعلى أنها هى فناء النفس المتناهية فى اللامتناهي،بلى على أنها علاقة يظل الاثنان فيها متميزين،ويستتبع ذلك أن يكون الله،مع ك كمونه فى العالم،عاليا عليه فى الوقت ذاته.وهو يحاول أن يربط ويوفق بين الرأيين المتضاديين فى كمون الله وعلوه،عن طريق إدخال فكرة لا هوتية هى فكرة الوسيط والثالوث،وبذلك استخدم هاتين الفكرتين استخداما فلسفيا.وربما كانت هذه المتقابلات المتنافرة وأمثالها فى مذهب وب راجعة إلى افتقار باطن إلى التناظر أو الاتفاق بين المذهب المطلق والنتائج الميتافيزيقية التي يستتبعها الدين المسيحي.

ولقد أبدى وب اهتماما خاصا بمشكلة معرفتنا للذوات الأخرى ولعالم الأشياء الخارجية.وهو يرفض الحجة القائمة على التمثيل[1](argument from analogy).فلدينا بالذوات الأخرى إدراك مباشر تماما،مثل إدراكنا لله.فلا يمكن أن تكون معرفتنا بالذوات الأخرى مستمدة من ذواتنا،أو من الأشياء الخارجية، أو من العلاقة بين الاثنين،وإنما هى كامنة،على نحو ما، من وراء كل هذه الأنواع من التجربة؛فالذات الأخرى لا يمكن أن تكون بالنسبة إلينا مجرد موضوع ضمن الموضوعات الأخرى،وإنما هى تدرك دائما بوصفها شخصا واعيا بذاته،نستطيع أن ندخل معه،لأن لنا شخصية، فى علاقات شخصية مباشرة.

وهكذا فإن الشخصية هى الفكرة الرئيسية المسيطرة على تفكير وب، ولا سيما بالصورة المنهجية التى أعطاها لتفكيره هذا فى كتابه الرئيسي، وهو مجموعتا محاضرات"جيفورد" اللتان نشرتا بعنوان"الله والشخصية"و"الشخصية الإلهية والحياة البشرية".وهو فى ثانى هاتين المجموعتين يناقش التعبير عن الشخصية البشرية فى مختلف مجالات نشاطها،مبينا نواحى التميز والاختلافات فى المجال الاقتصادى والعلمى والفنى والأخلاقى والسياسي والديني.وهو يتخذ على وجه العموم موقفا وسطا بين راشدال، الداعية المتعصب إلى الشخصية الفردية،من جهة،وبين برادلى وبوزانكيت اللذين أذابا الشخصية وأفنياها فى ظلام المطلق، من جهة أخرى.ولكنه لا يرتفع إلى مستوى الأصالة العظيمة فى التفكير،التى تثير فينا الإعجاب ببرادلى،كذلك ببوزانكيت ولكن بدرجة أقل.ففلسفته لم تظهر بفضل

---

[1] الحجة القائمة على التمثيل هى تلك التى نستدل فيها على وجود الذوات الاخرى من وجودنا نحن، ونعتمد على المماثلة بين الظواهر التى نجربها فى ذاتنا مباشرة وتلك التى تنسب إلى الذوات الأخرى،لكى نؤكد وجود الأخيرة،مادامت ذاتنا موجودة. (المترجم)

قوة باطنة تدفعه إلى وضع مذهب عن طريق عرض آراء المفكرين الآخرين ونقدها.وربما اتضح آخر الأمر أن أكبر خدمة أداها هى أنه خفف من حدة مبالغات خطيرة معينة فى المذهب المطلق الذى كان بطبيعته ميالا إليه.

ألفرد إدوارد تيلور Alfred Edward Taylor

(ولد فى ١٨٦٩) [١]

[تعلم فى نيوكوليدج،بأكسفورد،وكان من ١٨٩١ إلى ١٨٩٨ زميلا فى كلية مرتون Merton"بأكسفورد؛واشتغل من ١٨٩٦ إلى ١٩٠٣ محاضرا مساعدا فى اللغة اليونانية والفلسفة بكلية أوينOwenبمانشستر؛ومن ١٩٠٣ إلى ١٩٠٨ أستاذا للفلسفة بجامعة ماكجيل Mcgill فى مونتريال؛وكان من ١٩٠٨ إلى ١٩٢٤ أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى سانت أندورز،وفى ١٩٢٤ أستاذا لنفس الكرسي فى جامعة إدنبره.

مؤلفاته:"مشكلة السلوك The Problem of Conduct "١٩٠١؛"أركان الميتافيزيقا Elements of Metaphysics"١٩٠٣(الطبعة التاسعة،١٩٣٠)؛"الاتصال Continuitv"و"الأحلام والنوم Drams & Sleep"و الهويةIdentity"و"مذهب الألوهية Theism"مقالات فى "دائرة معارف الدين والأخلاق Encyclopaedie of Religion & Ethics"لهيستنجز Hastings،١٩١١- ١٩٢١؛"الإيمان بالخلود The Belief in Immortality"مقال فى كتاب"الإيمان والحرب The Faith & the War" نشره ف. ج. فوكس جاكسونFoakes Jackson، ١٩١٥،ص ١٢٣- ١٥٧؛"الفلسفة"مقال فى كتاب" التطور فى ضوء المعرفة الحديثة Evolution

[١] وتوفى فى ١٩٤٥.(المترجم)

The حرية الإنسان";١٩٢٥،"in the Light of Modern Knowledge Freedom of Man"،مقال فى"الفلسفة الإنجليزية المعاصرة "،نشره ج.هـ . مويرهيد،المجموعة الثانية،١٩٢٥؛"دفاع عن الدين The Viadication of Religion"،بحث فى كتاب "مقالات كاثوليكية ونقدية Essays Catholic & Critical" نشره أ .ج. سلوين E. G. Selwyn،"مشكلة الشر The Problem of Evill"،كتب صدر فى ١٩٢٩؛"إيمان مفكر أخلاقي The Faith of a Moralist"(محاضرات جيفورد)،فى مجلدين،١٩٣٠(طبعة فى مجلد واحد،١٩٣٧)؛"دراسات فلسفية Philosophical Studies"١٩٣٤؛وكذلك كتب ومقالات متعددة فى تاريخ الفلسفة].

تلقي تيلور تعليمه الفلسفي فى الوقت الذى كانت فيه أكسفورد فى قبضة الحركة الهيجلية.وكان أقوى الشخصيات تأثيرا فيه هو برادلى.فقد كان،بحكم عمله زميلا فى نفس الكلية التى كان يعمل بها برادلى،واحدا من الأشخاص القليلين جدا الذين أسعدهم الحظ بالاتصال شخصيا بذلك الناسك فى محرابة،وتمكن بفضل اتصالات يومية تقريبا،من مشاركة برادلى آراءه فى الوقت الذى كان فيه برادلى يناضل فى سبيل صياغة ميتافيزيقاه.وهكذا انطبع تأثيرآراء المفكر الأكبر سنا بعمق على مؤلفاته الأولى.ولقد اعترف هو ذاته،بعد ذلك بوقت طويل،عندما كان قد ابتعد كثيرا عن موقفه الأول،اعتراف بامتناه بأن تأثير برادلى"الذى مارسه على انحاء شتى،ينبغي أن يعد أقوى وأنفع تأثير تعرض له تفكيري الخاص"[1].

وعلى الرغم من ذلك فمن المستحيل القول بأنه كان يتبع بإخلاص تعاليم برادلى أو أى معلم آخر فى الفترة المتأخرة.فتيلور لم يكن فقط مفكراً

(1) فى كتاب "الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"،نشره مويرهيد،المجموعة الثانية ص ٢٧١.

مستقلا، وربما هوائيا إلى حد ما،بل إن ذهنه مرن لا يستقر على حال.ولقد أدت سعة اطلاعه إلى جعله يفيض بالمعلم فى أشد الميادين تباينا،وكانت له قدرة مدهشة على استيعاب مجالات غريبة للمعرفة والأفكار.وتشهد المجموعة الكبيرة من مؤلفاته فى تاريخ الفلسفة بالاتساع الهائل فى نطاق معرفته التاريخية،واستعداده العلمي العظيم.ولقد كان واحدا من أبرز الثقات فى فلسفة القدماء،ولا سيما سقراط وأفلاطون(فلكتابه الضخم عن أفلاطون،وشرحه الذى يقع فى سبعمائة صفحة لمحاورة"طيماوس"، مكانة فريدة وسط ذلك السيل المتدفق من المؤلفات التي تتناول أفلاطون،وذلك بفضل ما اشتملا عليه من معلومات زاخرة،ودقة فى التفسير،وعمق فى الفهم الفلسفي)، وكان يتمتع بنفس القدر تقريبا من سعة الاطلاع فى التفكير الدنيوى والديني فى العصور الوسطى، وفى الكتابات الحديثة والمعاصرة فى الأدب واللاهوت معا.

ولكن الذى يهمنا،فى هذا المقام،هو تيلور الفيلسوف،لا المؤرخ والشارح والمترجم،ولقد كان السبب الوحيد لإشارتنا إلى هذه الناحية فى علمه هو أنها قد أثرت فى تفكيره الفلسفي على أنحاء شتى.فكل ما قدمه إلينا من أفكار خاصة به، يحمل دائما آثار علمه المتشعب الأطراف.فمن الواضح فى كل نقطة أن هذا المفكر قد طرق أبوابا متعددة واستكشف ديارا كثيرة،وانتفع من المعلومات الوفيرة التي توصل إليها على نحو حى مثمر، بدلا من أن يكتفي بجرّها وراءه وكأنها حِمل لا حياة فيه.وعلى ذلك فإن مهمة تتبع مضمون تفكيره إلى مصادره هى جهد عقيم،إذ سيكون علينا عندئذ أن نبدأ باليونانيين ولا تنتهي إلا بآخر بدعة قال بها معاصروه.غير أن من الواجب أن نلاحظ أن المعرفة التاريخية الشاملة التي جمعها تيلور فى ذهنه المتفتح على الدوام، على الرغم مما كان لها من فائدة فى موقفه الخاص من المشكلات الفلسفية، كانت حملا ثقيلا وعقبة فى وجه النمو الطبيعي لتفكيره،فانحرفت به فى أكثر من مناسبة،من

طريـق إلـى آخر،وأفقدتـه الاتـصال ووحـدة الهـدف.وهـى الـسبب فـى تلـك التغيرات،الرئيسية منهـا والفرعيـة، التـي تتـصف بهـا رحلتـه الفلسفية،والتى لا يبدو أنهـا بلغـت نهايتهـا إلا أخيـرا، مـا لـم يكـن يخبـئ لنـا مفاجـأة جديدة،وإنـه ليذكرنا،فى تعطشه إلـى المعرفـة وقدرتـه علـى استيعابها،بمعاصـره الإلمـانى المتقلب المتشعب، شيلرScheler[1].

وأهم الكتابات الفلسفية التي ألفها تيلور كتابان ينتمي أحدهما إلى بداية عهد نشاطه التأليفي والآخر إلى نهايته،وكلاهما يبحث فى الأخلاق ومن الكتب الأخرى التي ألفها بين هذا وذاك كتاب شامل فى الميتافيزيقا، ينتمي إلى الفترة المبكرة،وبضعة أبحاث هامة إلى حد ما.وكان معظمها مساهمات فى حلقات دراسية أو فى كتب مشتركة،وتتناول هذه الأبحاث مشكلات فى الأخلاق والميتافيزيقيا وفلسفة الدين،وتعبر عن موقفه فى الفترة الأخيرة،إذ إنها ألفت خلال السنوات الخمس عشر الأخيرة على وجه التقريب.وسنبدأ أولا ببحث مذهبه الأخلاقي،لأنه أولا مركز الثقل فى فلسفته،ولأن بحثه له فترتين يفصل بينهما زمان طويل،يتيح لنا فرصة رائعة لإظهار سمة التغير التي اتصف بها تطوره الفلسفي.

ويُعد كتابه الأول "مشكلة السلوك"، الذى كان له عنوان فرعي له دلالته،هو"دراسة فى فينومينولوجيا الأخلاق"، يُعد هذا الكتاب فى نواح متعددة،أفضل عمل فلسفي له،وكان هو الذى أذاع شهرته عن حق.وهو فى هذا الكتاب المبكر ذاته يتجلي بوصفه مفكرا إيجابيا شجاعا مستقلا لا يحجم عن استخلاص النتائج الجريئة أو الممتنعة.صحيح أنه اقتبس بعض أفكار برادلى

---

[1] ماكس شيلر(١٨٧٤-١٩٢٨): فيلسوف ألمانى له أبحاث هامة فى ميادين الفينومينولوجيا والبحث فى القيم وعلم الاجتماع وبعض الدراسات النفسية،كان من السمات الرئيسية لتطوره الفكرى انتقاله بين مواقف متباينة،ولا سيما فى صدد مشكلة القيمة الكامنة فى الشخصية الإنسانية. (المترجم)

ومضي بها،عن طريق التحليل الدقيق والديالكتيك البارع،على أبعد نتائجها،غر أنه تأثر بالجانب الشكاك في برادلي،على نحو ما يتبدى في كتابه"المظهر والواقع"(ولا سيما الفصل٢٥ في"الخير")،أكثر مما تأثر بالمرحلة المثالية البناءة التي يمثلها كتاب"دراسات أخلاقية".وهكذا فسرعان ما وجد نفسه يقف موقف المعارضة الشديدة للمدرسة الهيجلية،ولا سيما لجرين بوصفه المتحدث الرئيسي باسمها في ميدان الأخلاق.ويظهر التعارض أقوى ما يكون في فصله للأخلاق عن المذهب الفلسفي بوجه عام،وفي معالجته لها من وجهة نظر تجريبية محضة.فهجومه الأساسي موجه على الربط بين الأخلاق والميتافيزيقا كما يتمثل أصدق تمثيل في كتاب جرين"المقدمة":"إن الأخلاق مستقلة،في مبادئها ومناهجها،عن النظر الميتافيزيقي،بقدر ما يستقل عنه أي علم من العلوم المسماة"بالطبيعة"،فمن الواجب التماس أساسها الحقيقي،لا في نظريات فلسفية حول طبيعة المطلق أو التركيب النهائي للكون،وإنما في الوقائع التجريبية للحياة البشرية كما تتكشف لنا في تجربتنا اليومية العينية"[1]أي أن الأخلاق علم وضعي وتجريبي محض،وليست علما تأمليا نظريا.وهي مرتبطة ارتباطا ضروريا وثيقا بعلم النفس والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وما شابه ذلك من العلوم،ومهمتها هي وصف الظواهر الأخلاقية كما نجدها في الماضي والحاضر، بوصفها وقائع للتجربة موضوعة في سياق عيني من الموقف والظروف.

وهكذا كان الجزء الأول من كتاب تيلور تحليلا نفسانيا للشعور الأخلاقي بوصفه منبع السلوك وأساس الحكم الأخلاقي . وهو هنا ينضم صراحة إلى صف النظرية الإنجليزية في الشعور الأخلاقي كما ظهرت في

---

[1]"مشكلة السلوك" ص ٤.

القـــرن الثـــامن عـــشر (علـــى يـــد شافتـــسبري وهتشـــسون وهيـــوم وآدم سمث) وبرمي، بإبقائه الأخلاق على مستوى ثابت هو مستوى الحقيقية اليومية، إلـــى تـــشييد حـــصن يحمـــي الأخـــلاق مـــن التركيبـــات والتجريـــدات اللاواقعية التي يبينها الأخلاقيون المنتمون إلى المدرسة الهيجلية. وهكذا رأى أن كل محاولـة لبنـاء الأخـلاق علـى الميتافيزيقـا تنطـوى علـى خطـر تفريـغ الحياة الأخلاقية من واقعها العيني، وإثقال دراستها منذ البداية بتركيب نظرى بحت لا يمكن أن يكون فيه مكان لجميع الظواهر المتصلة بالموضوع. مثال ذلك أن الأخـلاق لا شـأن لهـا بالـذات الأزليـة اللازمانيـة التـي قـال بهـا جرين، وإنمـا هـى تُعنـى فقـط بالـذات التجريبيـة التـي تتجـسد فـى لحـم ودم، وبـالظروف الماديـة والفسيولوجية والنفسية التي تتحكم فيها. ولعلم الأخلاق مهمة أخرى، إلى جانـب التحليـل الوصـفى للظـواهر الأخلاقيـة، هـى تعقـب الظـواهر إلـى بـداياتها البسيطة، والبحث فى أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها – وهو ما أصبح يُعرف فـى ألمانيا، منـذ أيـام نيتـشه، بأصل نَـسَب الأخـلاق. وفـى هـذا الميـدان أسـفرت تحـليلات تيلـور العميقـة المفيـدة عـن نتـائج رائعـة: فمناقـشاته لأصـل ودلالـة تـصورات كـالإلزام والـضمير والمـسئولية والخيـر والـشر والشخـصية الأخلاقية، لها قيمة دائمة، ولا يُنقص من قدرها على الإطلاق عدم كفاية الأسس النظريـة لهـذا البحـث فـى مجموعـه. ومـع ذلـك فعلـى الـرغم مـن قيمـة أفكـاره واستنتاجاته – مأخوذةً على حدة –، فإن عودته إلى المذهب التجريبي فى القرن الثامن عشر كانت خطأ كبيرا، وخاصة بالنسبة إلى مفكر تربي فى مدرسة جرين وبرادلـى وذاق ثمـار كانـت وهيجـل. وعلـى الـرغم مـن كـل مـا كـان يـدين بـه لبرادلى، فانـه أدار ظهـره عمـدا لكتابـه "دراسـات أخلاقيـة"، الـذى عُرضـت فيـه الآراء الأخلاقية للمثاليين الألمان لأول مرة، وبفهم عميق، فى إنجلترا. وهكذا فإن عودة تيلور الانتكاسية إلى المذهب النفسي والنسبي، وكذلك إلى مذهب اللذة كما

سنرى فيما بعد،كانت تخلفا عن العصر الذى عاش فيه، لا يكفى لتبريره الاستدلال الدقيق الكامن من ورائه ولا الأفكار القيمة الكثيرة التي ظهرت مقترنة به (ولكنها لم تظهر منه).

ونظرا إلى رفض تيلور لكل مبدأ عقلي،وقصره الأخلاق على وقائع التجربة،فقد أخذت أبحاثه تدفعه،على نحو متزايد،إلى السير فى طريق شكاك،وإلى الوقوع فى صعوبات دياليكتيكية.ويتجلى تأثير برادلى بوضوح لأول مرة فى نقله للديايكتيك التحليلي الذى اتسم به الجزء الأول من"المظهر والواقع"،بطريقة بارعة إلى أبعد حد، إلى مجال الأخلاق.

وكان من المحتم أن يؤدى الحط من عالم التجربة إلى منزلة المظهر البحت،إلى نتائج هدامة بالنسبة إلى مذهب أخلاقي تجريبي محض،وبالفعل نجد أن نظريه تيلور التجريبية فى الأخلاق،شأنها شأن نظرية هيوم التجريبية فى المعرفة،تنتهي إلى مذهب فى الشك.ذلك لأنه ينتهي إلى أن ميولنا الأخلاقية،بمجرد أن تتحرر من الشعور الأخلاقى البدائي الذى هو أساسها المشترك،تتطور فى اتجاهات متباينة،بل إنها تبلغ من التباين حدا يستحيل معه ردها ثانية إلى وحدة عامة،ويتمثل هذا التباين،فى نظره،فى تلك الثنائية القائمة فى كل الأحوال بين الأنانية والغيرية.

فكلا هذين الموقفين قد اكتسب موافقة أخلاقية وادّعي لنفسه قيمة مطلقة.وهكذا تواجهنا على الدوام فكرتان متقابلتان إلى الأبد: إحداهما فكرة تنمية الذات،والأخرى فكرة خدمة المجتمع، وتعجز النظرية الأخلاقية تماما عن البت فى إيهما الأفضل.فمن المحال على نحو قاطع إيجاد مركّب نهائي يجمع بين تحقيق الذات وبين التضحية بالذات.

والنتيجة التي ينتهى إليها هذا الاستدلال الذى ينطوى على دور منطقي واضح،هى أن الأخلاق ليست نسقا من الاستنباطات العقلية من مبدأ ميتافيزيقي

واحد،وإنما هى مجموعة من التعميمات التجريبية التي لا يمكن جمعها تحت نسق مترابط من الفروض.ومن هنا فإن الأخلاق،شأنها شأن الفيزياء وكل العلوم الخاصة الأخرى،لها طابع مؤقت فحسب،ولا يمكن أن ترتفع إلى مستوى القول بمعايير باقية لمبادئ ذات صحة شاملة؛فهي فى أساسها لا عقلية وما نسميه بالمثل الأخلاقي الأعلى هو فى واقع الأمر موقف وسط بين استقطاب الميول الأنانية والغيرية،وهو الاستقطاب الذى يتمثل فى المجال الأخلاقي بأسره.أما فكرة التقدم الأخلاقي فهى وهم باطل،إذ لا يوجد اتجاه واحد محدد للحركة،وكل تقدم ظاهرى يقابله تأخر.

وإذن فليس من المستغرب أن نرى تيلور يسير خطوة هامة فى اتجاه ما يسمى بمذهب اللذة الأخلاقي،وذلك مع رفضه مذهب اللذة النفسي،كما فعل جرين وبرادلي وسدجويك وغيرهم.وكان يعني بمذهب اللذة الأخلاقي ذلك المذهب القائل إن اللذة طابع أساسي لما له قيمة أخلاقية،وإننا نستطيع،بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية،أن ننظر إلى وجود اللذة على أنه علامة إعلاء طاقات الحياة،فإن اللأذ يكون خيرا بقدر ما يؤدي هذه الوظيفة.غير أن مثل هذه الأفكار،التي تُخضع الأخلاق للمقولات البيولوجية،ليست لها إلا حقيقية نسبية.

على أن الأرجوحة الديالكتيكية عند تيلور تنتقل بعد ذلك إلى الجانب الآخر،لكي تُنصف الفكرة المضادة،وهى فكرة الواجب.صحيح أن أية أخلاق تجريبية تستبعد الأمر المطلق، بالمعنى الذى قال به كانت، ما دام هذا الأخير يرتبط بفلسفة ترتكز على مبادئ أولية مطلقة. ومع ذلك فهناك أوامر.غير أنها دائما موجهة إلى أشخاص فرديين فى مواقف خاصة،وعلى الرغم من أنها يمكن أن تغدو ملزمة أو إجبارية بالنسبة إلى جماعات معينة من الأفراد والطوائف،فلا يمكن أن تكون لأى منها صحة أولية شاملة.ذلك لأن المقدمة التي

ترتكز عليها الأخلاق هى أن كل ما هو واقعي قابل للرد فى آخر الأمر إلى واقعة للتجربة العينية.

ويؤكد تيلور صراحة اتفاق هذا المبدأ مع المبدأ الأساسي فى نظرية المعرفة عند هيوم،وينبغي أن يقال إن تيلور قد عمل فى مجال الأخلاق ما عمله هيوم فى مجال المعرفة،إذ وجّه كل جهوده إلى تطبيق مذهب تجريبي فى الشك،أو مذهب شكاك تجريبي،مماثل لمذهب هيوم على هذا الميدان.ويمكن أن يقال إنه تجاوز هيوم نفسه فى هذا الميدان، إذ أن هذا الأخير، مع بنائه الأخلاق على أساس تجريبي،قد منعه حسه السليم من بعث الانحلال فيها عن طريق الشك.ومما يزيد الأمر غرابة أن تيلور رأى،فى كتاب متعلق بنظرية المعرفة الميتافيزيقا نشره بعد ذلك بسنتين فقط،هو "أركان الميتافيزيقا"، أن يبتعد تماما عن هيوم،ويستبدل بالحجج الشكاكة صيغ المذهب المطلق.

وهكذا فإن المرحلة الأولى فى مذهب تيلور الأخلاقي تنتهي إلى نزعة نفسية ونسبية،وشكاكة .فليس فيها نتائج إيجابية.

غير أن هذا الوصف وحده غير كاف،إذ إن دلالة هذه المرحلة السلبية هى أن الفكر الأخلاقي قد أُلقي به فى دوامة ديالكتيكية يضطر فيها إلى الابتعاد عن جميع الارتباطات التوكيدية لكي يعود إلى الحياة العينية ذاتها،ويعترف بتنوعها ومرونتها وتنافرها.والواقع أن تيلور قد فاق جميع المفكرين الآخرين فى إظهار المرونة الكامنة فى الحياة الأخلاقية،والنقائض والممتنعات التي تنشأ عند دراستها.ففي بوتقة تيلور الديالكتيكية يذوب كل شيء.ولقد كان فكره أكثر مرونة وليونة من أن يستقر على موقف واحد،إنما هو يتنقل بلا انقطاع،إزاء الكثرة الزاخرة من المظاهر المرتبطة بموضوعه،من قضية إلى نقيضها،دون أن يرضى بأيهما.وإذن فنزعة الشك التي تنساب فى جميع أرجاء هذا الكتاب

المبكـر النـابض بالحياة،الـذى وضـع بعـد تفكيـر عميق،ليـست شـكا هـداما فحسب،وإنما هى زاخرة بالأفكار القيمة التي لا تنتظر إلا عملية التشكيل.

فإذا كانت الحياة الأخلاقية حلا وسطا ووهما باطلا،وإذا كان جزء من ماهيتها يتألف من قدر معين من الخداع أو النفاق(Cant)- والكلمة ترجع إلى تيلور ذاته – فإن لنا أن نتساءل عما إذا كان يجوز لنا أن نعدها صورة نهائية للتجربة البشرية,.ويحاول تيلور أن يجيب عن هذا السؤال الأخير فى الفصل الأخير من كتابه وعنوانه :"وراء الخير والشر"، وهو فصل يتضمن تلميحا للاتجاه الذى ستتحرك فيه أفكاره الأخلاقية فيما بعد.وعلى الرغم مما يوحي به هذا العنوان،فإن الإجابة ليست تلك التي قدمها نيتشه.صحيح أن تيلور كان أول مفكر إنجليزي افتتن بعمق بتفكير نيتشه،ولكنا لا نستطيع أن نتحول عن موضوعنا لنبحث فى النواحي التي تأثر فيها به.فهو فى هذا الفصل يرى أن مآل الأخلاق إلى الدين.ففي السلوك الأخلاقي البحت ننظر إلى التمييز بين الخير والشر،والصواب والخطأ، والرفيع والمنحط،على أنه تمييز نهائي،غير أن هذه الأضداد الخشنة لا تكتفي على الإطلاق للتعبير عن بعض التمييزات الأدق التي توجد تحت السطح الظاهر،والتى تتغلغل فى قلب الأشياء وفضلا عن ذلك فالمشكلة لا تنحصر فقط فى أن الأخلاقي الأعلى لم يبلغ بعد، وإنما فى أن بلوغه مستحيل،إذ إن كل ما يبدو تحققًا له يتضح فيما بعد أنه وهم باطل.لذلك كان من الضروري تجاوز التجربة الأخلاقية على مستوى يعلو على أضدادها المعرفة،وهذا المستوى لا يوجد إلا فى التجربة الدينية.فهذه التجربة هى التعبير الأعلى والنهائي عن مسعانا العملى،وليس المثل الأعلى فيها شيئا مفارقا لا يُبلغ،أو حقيقة دائمة متجاوزة لهذا العالم،وإنما هو شيء حقيقي ومتحقق بالفعل،لا بالمعنى المألوف،وإنما بأكمل وأيقن معنى،أى معنى كونه هو الحقيقة العليا،والحقيقة الوحيدة التي يصدق عليها هذا الاسم.فالموقف الأخلاقي

المتطرف للدين يتخذ صورة تعاطف شامل وتراحم مقصود؛ هو حقا مبنى،فى كثير من الأحيان،على الخير الأخلاقي،غير أنه لا يتقيد به بالضرورة.

أما المرحلة المتأخرة من أبحاث تيلور الأخلاقية،وهى المرحلة التى لا يتسع المقام هنا لمعالجتها على أى نحو كامل،فيمثلها كتاب كان أشمل حتى من الكتاب السابق،ولكنه أقل منه تركيزا،وهو كتاب ينبئنا عنوانه منذ البداية – وهو"إيمان مفكر أخلاقي" – بأن الكاتب قد اهتدى إلى أرض صلبة.هذا الكتاب،الذى يفصله عن كتابه الأخلاقي الأول جيل كامل،يكشف عن تقدمه المستمر خلال هذه الفترة نحو ميادين جديدة من الموضوعات ومجموعات جديدة من المشكلات.وكان الميدان الرئيسي الذى أضافه إلى عتاده الذهنى هو اللاهوت،وذلك بفضل دراسته الموسعة لتفكير العصور الوسطى،كما أضاف إلى تمكنه السابق من الفلسفة الكلاسيكية القديمة،معرفة أوثق بالفلسفة القديمة فى العصر التالى للعصر الكلاسيكي،ولا سيما فلسفة الأفلاطونية المحدثة امن بين المحدثين.فقد ازداد اقترابا من جاليليو وديكارت وهبز وليبنتس وريد،وأجرى اتصالات مثمرة مع مفكرين معاصرين له من أمثال ألكسندر. وفاريسكو[1] Varisco،وورد،ورويس،وبرجسون،وهويتهد.كما أصبح مدينا فى بعض الأحيان الهامة لكتاب فون هوجل ووب فى فلسفة الدين،ولكتاب أ.ر. بيفانE. R. Bevan:"الهيجلية والمسيحية Hellenism & Christianity".

وأفضل ما يوصف به موقفه الجديد هو أنه مذهب ألوهي أخلاقي.ethical theism.فالأخلاق تستمد أساسها النهائي من الدين،والتفكير فيها يتم من خلال المقولات الدينية.وهكذا فإن التلميحات المتفرقة التى انتهى بها

---

(1) برناردينو فاريسكو(١٨٥٠-١٩٣٥):فيلسوف ينتمي إلى المدرسة الإيطالية الحديثة،له مؤلفات قيمة فى مشكلة الوجود والفكر،وأبحاث فى الفلسفة الدينية والخلاقية. (المترجم)

الكتاب الأول، وتُعرض هنا على نحو مذهبي،وتكوّن الموضوع الرئيسي للبحث الجديد بأكمله.وهو هنا يخلص الأخلاق من نزعة الشك،ويسير بها إلى بر الأمان بفضل طوق النجاة الذى يقدمه اللاهوت.غير أن المرء يشعر بأن اهتمامه الرئيسي قد تحول الآن من الأخلاق إلى مذهب الألوهية،وعلى أية حال فإن الهدف الذى يوجه مناقشته المطولة إلى تحقيقه هو إيجاد برهان أخلاقي جديد مبنى على أساس عريض،على وجود الله.ويظهر التغير الذى طرأ على آراء تيلور فى طبيعة الأخلاق – يظهر أوضح ما يكون فى تغيير موضوع هجومه.فقد كانت معارضته فى الكتاب الأول موجهة أساسا إلى جميع محاولات صبغ الأخلاق بصبغة ميتافيزيقية،وربطها بأية مبادئ أولية ذات طابع ميتافيزيقي.أما الآن فهو يتحول عن طيب خاطر إلى معسكر الأعداء،إذ أن بناء الأخلاق على أساس مذهب فى الألوهية هو ربط لها بالميتافيزيقا.فموضوع هجومه الآن – وهو الموضوع الذى لا يكف تيلور عن تأكيده – هو النزعة الدنيوية **Secularism**،أى نفس عملية قصر الأخلاق على المجال الإنساني المحض،وهى العملية التى لم يكن كتابه الأول إلا محاولة لتنفيذها.

وهكذا فإن جميع حججه أصبحت تدور الآن حول محور الفكرة القائلة إن الحياة الأخلاقية،مهما كان من ارتباط مجراها بالزمان،ومن تقيدها بظروف العالم الحالى،لا تكتسب معناها الحقيقي إلا عندما تولى وجهها شطر الأزلية وتسترشد فى كل نقطة بالإيمان بالله.فهى مغامرة تبدأ بالعالم الطبيعي وتنتهي بالعالم فوق الطبيعي.ولا شك فى أن هذه الأخلاق،بالنسبة إلى الدين غير مستقلة. وإنما هى معتمدة عليه. ولكن تيلور يؤكد استقلالها بالنسبة إلى الطبيعة.ونستطيع أن نضرب لهذا مثلا إيضاحيا بمناقشته لفكرة الذنب؛فالشعور الذى نحس به عندما ندرك أن هناك شرا ارتكبناه،يختلف عن أى شيء نجده فى المجال دون الإنساني إلى حد أنه يجوز لنا أن نعده شعورا لا نظير له، يختص به الإنسان

وحده.على أن هذا الشعور بالذنب يقترن به أساسا شعور آخر بعدم إمكان محو الذنب.فلا يمكن أن يُمحي الذنب بأى جهد أو فعل،ولا يمكن"تعويضه"أو تغطيته بأى عقاب.غير أن إحساسنا بعدم إمكان التكفير عن الذنب إنما هو دليل مباشر على التشابك الكامن بين الزمان والأزلية،الذى هو العلامة المميزة لكل سعي أخلاقي.

وترتبط بهذا تلك الفكرة التى أطلق عليها تيلور اسم"الحافز المنبعث عن الأزلى **The initiative of the eternal**".فكل أخلاق أصيلة تشير إلى ما وراء حالتنا الراهنة،إذ تتطلب تجديدا وتحويلا وبعثا مستمرا لشخصيتنا.على أننا لا نستطيع أن نرتفع فوق مستوى علمنا الحالى بجهدنا الخاص وبمثل أعلى خاص بنا فحسب.فالحافز الذى يدفع إلى التجديد لا يمكن أن يأتى من جانب الشخصية المطلوب تجديدها،وإنما يمكن فقط أن يأتى من الاستجابة لحركة تأتى من الخارج،وهذه الحركة لا بد أن يكون مصدرها هو الله.وهكذا فإن الأخلاق تفترض ما يعلو على الطبيعة مقدما، بوصفه بيئتها وقوتها المحركة .وهذا لا يعنى بأية حال الاستغناء عن الجهد الشخصى، وإنما يعنى فقط أن من واجبنا،فى كل أوجه نشاطنا،الا تظل محصورين فى حدود قدراتنا،وإنما أن نتطلع إلى ما ورائنا لكى نقبل الحافز الإلهي الذى هو وحده القادر على الارتفاع بنا إلى ما يعلو علينا فللذرات الروحية عند تيلور نوافذ،وهذه النوافذ تطل على اللامتناهى.

ويُدخل تيلور فكرة الخلود فى نطاق"برهانه الأخلاقي"العام فالخلود يعنى تحول الذات الزمانية إلى ذات أزلية.والعملية مستمرة،قوامها فى المحل الأول تطهير الذات تماما من حالة خضوعها لتحكم الظروف الزمنية.غير أن هذا ليس تطهيرا يغمر الشخصية الفردية ويُغنيها فى مطلق لا شخصي(وهنا يتجه تفكير تيلور إلى نظرية الفردية عند بوزانكيت)وإنما هو تطهير يتركها

أغنى مما كانت.فالذات تظل باقية.غير أنها تنتقل من مركزها الأصلي إلى مركز جديد.وكما يقول تيلور،فبقدر ما نتخلى عن ذواتنا،نفنى فى شخصيتنا الحقة.ففى المطلق لا تفنى الفردية على الإطلاق.بل تحقق أكمل تعبير عنها.

ولكن أليست الأخلاق والحياة الأزلية متعارضتين تماما؟أيظل للجهد الأخلاقي أى معنى بعد أن نبلغ هدفنا.؟ هنا نواجه مرة أخرى تلك الصعوبة الأساسية التى تتمثل فى أى مذهب أخلاقي،أعنى الازدواج بين ما هو كائن،أى ما هو زائل متغير على الدوام،وما يجب أن يكون،أى ما لا يمكن بلوغه أزلا،وإن يكن يبدو أنه هو ماهية الأخلاقية ذاتها.غير أن الأخلاق لا تختفي عند بلوغ هدفها إلا إذا جعلنا الأخلاق مساوية للصراع ضد الشر.على أن هذا أمر غير مشروع،تماما كجعل العلم مساويا للصراع ضد الجهل.فمن الممكن أن نتصور مرحلة للحياة الذهنية تنتهي فيها عملية تكوين الشخصية،ومع ذلك يستمر النشاط المنبعث عن الشخصية المتكونة.وحتى"فى السماء"يظل هناك مكان للحياة العملية الفعالة، إلى جانب سعادة التأمل الخالص.صحيح أننا لا نعود قادرين على التقدم"نحو"الخير،ولكن سيكون هناك مجال واسع للتقدم"فى داخله": ومن الطبيعي أن الحياة الخيرة لن يمكنها عندئذ أن تظل تتخذ شكل صراع إيجابي ضد الشر،وإنما ستستمر بوصفها تحقيقا"للخير"على صور تزداد على الدوام كمالاً وتنوعا.فانتهاء الصراع بين الخير والشر،وبلوغ الغاية،لا يمنع من استمرار بقاء النشاط الأخلاقي.وهذا هو حل التناقض العميق بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون فى الأخلاق.

وهكذا فإن تفكير تيلور الأخلاقي يمر بمرحلتين لا صلة بينهما على الإطلاق:الأولى مرحلة واقعية تجريبية، ديالكتيكية، شكاكة، تفتقر إلى النظام المذهبى،وتُعادى أى مذهب ألوهى ميتافيزيقي ،والثانية مرحلة مختلفة تماما،تبني الأخلاق على مذهب ألوهى ميتافيزيقي،وتجعلها خاضعة له

تماما.وهذا القول يتضمن فى الوقت ذاته وصفا صحيحا لتفكيره الميتافيزيقي المتأخر بدوره،وهو التفكير الذى عرضه أيضا فى كتابه"إيمان مفكر أخلاقي".فهو يرمي إلى كشف عدم كفاية كل لا هوت طبيعي صرف،وإلى تبرير الإيمان بوحي فوق الطبيعي.والواقع أن إيمان تيلور الديني قد نما بقدر ما نما تفكيره تماما.فقد كان فى البداية وأعظا غير متخصص(علمانيا)،ينتمي إلى طائفة"الميثوديست"،ثم انتقل إلى مرحلة عدم اكتراث بالدين، وبعد ذلك ازداد بالتدريج تقاربا من المذهب الأنجليكانى،وها هو ذا أصبح ينتمي إلى جناحه المتطرف المسمى بجناح"الكنيسة العلياHigh Church[1]".بل إنه أصبح يصرح علنا بإعجابه بمذهب الروم الكاثوليك،وعبر عن ذلك فلسفيا فى رأيه القائل إن الحركة المدرسية الجديدة هى تجديد أصيل لروح الفلسفة،وإن تفكير توما الأكويني ما زال حيا،وسيظل له تأثيره فى مجرى التفكير الفلسفي فى المستقبل.

ولا مفر لنا من أن نعرض،ولو بإيجاز شديد،لتفكير تيلور الميتافيزيقى الأول،كما عرضه فى كتاب"أركان الميتافيزيقا"، طبعة سنة ١٩٠٣.فلا حاجة بقارئ هذا الكتاب إلى أن يذهب بعيدا لكي يجد هنا أيضا انفصاما عميقا يُفقد المؤلف صفة الاستمرار والاتصال. فكل ما يمكن إيجاده من روابط بين تفكيره الدنيوى فى كتابه الأول ،وبين تفكيره الديني فى فترة نضوجه،إنما هى بضعة روابط خارجية لا وحدة باطنة.وهنا أيضا تحول"شاؤول Saulإلى بولسPaul[2].ويزداد الانفصال وضوحا إذا ما عدنا بنظرنا إلى الوراء،إذ توجد

---

(١) مذهب فى الكنيسة المسيحية يدعو إلى التقيد بالشعائر والطقوس والتعاليم الحرفية للمسيحية ولا سيما الكاثوليكية منها، ويتصف أنصاره عموما بروح المحافظة الشديدة والتقيد بحرفية النص الديني. (المترجم)

(٢) شاؤول هو الملك الأول للعبرانيين ،وكانت سيرته ،كما رواها العهد القديم غير حميدة،ولا سيما فى محاولاته القضاء على داود.أما القديس بولس فمكانته فى المسيحية معروفة.والمثل يضرب بطبيعة الحال لتحول شخص متمسك بالدنيا إلى شخص متمسك بالدين. (المترجم)

بين كتابه الأول وهذا الكتاب هوة شاسعة فى الروح وفى المضمون،بينما لا يفصلهما فى الزمان سوى عامين أو ثلاثة.ففي كلا الكتابين كان تأثير برادلى سائدا.ولكن كان هناك – كما أكد تيلور نفسه بعد ذلك بوقت طويل- شخصيتان لبرادلى إحداهما شخصية الناقد الهدام،والأخرى شخصية المفكر البناء العظيم،بحيث حطمت الأولى ما شيدته الثانية تحطيما،ولا يملك المرء إلا أن يحس بأن تيلور،فى فترته الأولى، قد تأثر بهذين الوجهين لبرادلى دون أن يحل ما بينهما من تعارض،بحيث كان الوجه الأول هو السائد فى مذهبه الأخلاقي،والثاني هو السائد فى ميتافيزيقاه.وإذن فمن الممكن أن نطلق على ميتافيزيقاه الأولى،التي أطلق عليها اسم"المثالية المنهجية"،وصفا موجزا هو أنها مذهب برادلى فى المطلق،محذوفا منه نزعته فى الشك.

ولكن مذهب المطلق،الذى تركه برادلى فى صورة مفككة إلى حد بعيد،قد نظم هنا تنظيما دقيقا صارما.والأقسام الرئيسية فى المذهب هنا هى الأنتولوجيا أو التركيب العام للعالم الواقع، والكسمولوجيا أو ميتافيزيقا الطبيعة،وعلم النفس العقلي أو متيافيزيقا الذهن والمجتمع البشري.

غير أن تنظيم أفكار برادلى لا يكون سوى الأساس والإطار العام لمذهب تيلور الأول.فقد تمكن تيلور ،بمرونته وتفتحه وتقلبه لما هو جديد،من أن يدمج فى كثرة زاخرة من المواد الجديدة،تشمل كل ما كان مدار البحث فى ذلك الحين،ويستغلها فى أعراضه التأملية.وأوضح المؤثرات ظهورا بعد برادلى،مثالية وورد و رويس،وإن يكن قد أخذ عنها موقفها العام أكثر مما أخذ تفاصيل المذهب .كذلك تأثر إلى حد غير قليل بالاتجاه الذى كان جديدا عندئذ فى علم النفس عند وورد وجيمس،وستوت ،ومونستربرج[1] **Munsterberg**،

---

[1] هوجو مونستر برج(١٨٦٣–١٩١٦) عالم نفسي أمريكي،من أصل ألمانى كان أستاذا فى جامعة هارفارد التى وافد إليها بعد أن أقنعه بذلك وليم جيمس،وأصبح مديرا لمعمل علم النفس فيها.له كتابات متعددة فى علم

مؤكدا أن للحياة الذهنية طابعا غرضيا غائيا.واستخدام هذه الفكرة في محاربة النظريات الآلية،فأعلن أن النظرة الآلية إلى العالم هي نظرة ذات قيمة أدنى يتضح آخر الأمر بطلانها،ولا تصح دون قيد أو شرط حتى على العالم غير العضوى. ما دام للذرة ذاتها قدر من الفردية،مهما كانت ضآلته وإلى هذا الحد لا يمكن استبعادها من التركيب الغائي الذى يتغلغل فى جميع أرجاء الوجود .على أن هذه الآراء كادت ترغمه على أخذ بعض العناصر الهامة من المذهب البرجماتى الذى كان عندئذ فى بداية ظهوره – ومن المؤكد أنه تنازل لهذا المذهب فى نواح كثيرة.وللمرء الحق فى أن يشك جديا فيما إذا كان هذا الربط بين الميتافيزيقا القائمة على فكرة المطلق وبين الفلسفة البرجماتية فى الحياة.قد ساهم فى تأكيد اتساق مذهبه ووحدته.ويستطيع أن يقول إنه نظرا إلى التوتر الشديد الذى كان قائما عندئذ بين ممثلي هذين الطرفين،كان على الأقل خطأ منه فى "التكتيك".على أن التنافر التام بين المذهبين سرعان ما فرض نفسه عليه،فدخل فى خلاف مع شيلر،ولما وجد نفسه محاصرا ومحرجا،تخلى عن قدر كبير من برجماتيته،وتجلى ذلك فى كلامه عن طبيعة العلوم الوضعية ومناهجها،وفى رأيه فى العلية وغيرها من المبادئ العامة التى رأى أنها ليست بديهيات،وإنما مصادرات(وهنا كان متأثرا على نحو مباشر بمقال لشيلر ظهر حديثا فى ذلك الحين،أى فى ١٩٠٢،بعنوان البديهيات بوصفها مصادرات **"Axions as Postulates"**،وكذلك فى تأكيده أن العنصر الإرادى الاختيارى ماثل فى كل تجربة،ورفضه لفكرة السعي المنزه إلى الحقيقة.أما آراؤه فى مناهج المعرفة العلمية فتكاد تكون مماثلة تماما لآراء كارل بيرسون فى

النفس وفى الحياة والمشكلات الأمريكية وهو مؤسس ما يسمي "بالتكتيك النفسيPsychotechnique "،وتمتاز كتاباته بالمزج بين الأبحاث النفسية والأفكار الفلسفية،ولا سيما المثالية منها.(المترجم)

كتابه"قواعد العلمGrammer of Science".وأخيرا نستطيع أن نلاحظ من آن لآخر تشابها مع فلسفة التجربة الخالصة عند أفناريوس Avenarius(1).

فإذا ما تأملنا تفكير تيلور الفلسفي في مجموعه،أمكننا أن نقول إنه أغنى وأعقد من أن يُفهم، فهما جامعا مانعا،أو يدرج تحت وصف واحد.فهو يلمح بألوان متعددة استمدها من المصادر المختلفة التي أضاءته .وكثيرا ما عمل على حرق سفنه من خلفه،والزحف قدما لاحتلال ممالك جديدة.غير أنه يفتقر إلى التركيز،بحيث إنه لم يبعث وحدة باطنة في الميادين المختلفة المتعددة التي أستمد منها ثقافتها واتخذها موضوعا لبحثه.فتفكيره صورة أمينة لذلك الشقاق العميق،الفلسفي وغير الفلسفي،الذى يتصف به عصرنا،هذا العصر الذى اتخذ من الإيمان ملجأ،ولكنه لم يصبح بذلك أقوى تفكيرا.وربما كان ذلك المذهب أوضح مظهر على مدى إخفاق الفلسفة الإنجليزية،حتى في يومنا هذا،في الوصول إلى هدف واستمرارها في تلمُّس الطريق.

وليام تمبل William Temple

(ولد في ١٨٨١) (٢)

[كان من ١٩٠٤ إلى ١٩١٠ زميلا ومحاضرا في الفلسفة في"كوينز كوليدج Queen's College"بأكسفورد؛ومن ١٩١٠-١٩١٤ ناظرا لمدرسة ربتون Repton؛ومن ١٩٢١ إلى ١٩٢٩ أسقفا لمانشستر،ومنذ ١٩٢٩،كان أسقفا ليورك.

(١) ريشارد أفناريوس (١٨٤٣-١٨٩٦): مؤسس مذهب النقدية التجريبية-Empirio Criticism وهو مذهب يقصر مهمة الفلسفة على وصف وقائع التجربة الخالصة.ويستبعد كل ميتافيزيقا،مستهدفا من ذلك الوصول إلى "نظرة طبيعية إلى العالم"وكتابه الرئيسي هو"نقد التجربة الخالصة"،في مجلدين،١٨٨٨ – ١٩٠٠.

(٢) توفي في ١٩٤٤. (المترجم)

مؤلفاته:" الإيمان و الفكر الحديث The Faith & The Modern Thought"١٩١٠؛"طبيعة الشخصية The Natura of Personality" ١٩١١، "الكنيسة والأمة Church &Nation"١٩١٥؛ "أفلاطون والمسيحيةPlato & Christianity"،١٩١٦؛"الذهن الخلاق Mens Creatrix"،١٩١٧؛"مسائل الإيمان Issujes of Faith"، ١٩١٨؛"حقيقة المسيحChristus Vertitas"،١٩٢٤؛"بعض النتائج المتضمنة فى مذهب الألوهية Some Implications of Theism"،مقال فى"الفلسفة الإنجليزية المعاصرة "،نشره مويرهيد،المجموعة الاولى،١٩٢٤؛ "المسيحية والدولة Christianity & the State" ،١٩٢٨؛"الطبيعة والإنسان والله Nature, Man &God"(محاضرات جيفورد)١٩٣٤؛وكذلك كتابات لا هوتية ودينية متعددة].

تلقي تمبل تعليمه الفلسفي فى كلية باليول بأكسفورد،على إدوارد كيرد،وظل يذكر لهذا الأخير انه أفضل مَثَل لشخص لا يقتصر على تعليم الحياة الروحية،وإنما يحياها على أكمل وجه أيضا.وعن طريق كيرد اتصل منذ وقت مبكر بعالم الفكر المثالي،الذى التزمه على الدوام فيما بعد سعيه إلى الوضوح الفلسفي.وهو ينتمى إلى تلك الفئة من اللاهوتيين المتفلسفين التى كان عددها فى إنجلترا أكبر منه فى أى بلد آخر،والتى كان باركلى ممثلا متقدما وبارزا لها.ولم تكن فلسفته إشباعا لحاجة نظرية،بقدر ما كانت تبرير لنظريته الدينية واللاهوتية.فمهمتها هى التوفيق بين الإيمان والمعرفة،وإيجاد أساس نظري لمذهب ألوهي ثبت فى ذهنه من قبل.

ويعرف تمبل مذهب الألوهية بأن الفرض القائل إن الأساس النهائي للكون إرادة،وبأن هذه الإرادة تحقق غاية،وإن هذه الغاية تبدو لنا،نحن الموجودات المتناهية،خيّرة .هذا الفرض يستمد دعامته من تجربتنا الأخلاقية

والدينية.فالواقع إذن تعبير الإرادة الإلهية وله مستويات أو مراحل متعددة،تجمع بينها عملية نمو واحدة.ولو نظرنا إلى سلسلة المراحل زمنيا لوجدناها تتحرك من الإدنى إلى الأعلى، أما لو تأملناها من حيث دلالتها العامة،لا نعكس هذا الترتيب:ذلك لأنه على الرغم من أن الأعلى يفترض الأدنى مقدما من الوجهة الواقعية،فإن الأدنى لا يقدم أى تفسير لمعنى الأعلى.فالتحديد والمعنى يسيران من أعلى إلى إدنى،بحيث إن معنى الأدنى لا يتكشف إلا بظهور المرحلة الأعلى التالية له.وعلى ذلك فإن الأعلى يكمن،بالإمكان أو بالقوة،فى الأدنى،ثم ينبثق عنه ليكون مرحلة جديدة.وهناك أربع مراحل رئيسية للوجود،يتميز بعضها عن البعض تميزا واضحا،هى المادة،والحياة، والعقل**intellect** ،والروح؛فإذا طبقنا القانون السابق على العلاقة بين هذه المراحل،لوجدنا أن المادة لا تكشف عن طبيعتها الحقة إلا عندما تنتقل إلى الحياة،والعقل لا يحقق وظيفته الصحيحة إلا عندما يخضع لتوجيه الروح،التى هى أعلى مرحلة للحقيقة المعروفة لنا.وهنا يظهر بطبيعة الحال تأثير الاهتمام المتجدد بالتطور،الذى تبدّى فيما بعد،على سبيل المثال،فى النظريات القائلة بالطفرة عند لويد مورجان وألكسندر،والتى تتفق معها نظرية تمبل فى خطوطها العامة اتفاقا شديدا.

وتثير فكرة المستويات الصاعدة مشكلة القيمة، ولا سيما علاقتها بالواقع.فهل تُستنفد ماهية الأشياء فى وجودها المحض،بحيث تكون القيم صفات لها فحسب،أم القيم هى التى لها الأولوية؟.يحاول تمبل أن يبين أن الفرض الثانى هو الصحيح.وسبيله إلى إثبات ذلك هو القول إن القيم وحدها هى التى لها حقيقة جوهرية،وهى تحقق صورها المختلفة بالتجسد فى الأشياء.ويتلو من ذلك أن ما هو حقيقي لا يكون كذلك إلا بقدر ما تشكله القيمة،أو بتعبير آخر،بقدر ما يكون خيرا.على أن القيم أو الخير ليس إلا الطرف المتضايف مع إرادة،وهذه الإرادة هى الإرادة الخلاقة للروح الإلهية،التى هى وحدها الموجودة بذاتها.ومن ثم فإن

العالم من خلق إرادة الله،وهو التعبير عنها.فالقول بهوية الجوهر والقيمة يؤدى حتما إلى مذهب الألوهية.

وقد عرض تمبل هذه الأفكار عرضا مذهبيا فى كتابه"الذهن الخلاق". فهو هنا يبحث فى سعي الروح إلى تكوين نظرة ترضيها عن العالم فى ضوء الأشكال الثلاثة : العلم والفن والأخلاق، هذه الأشكال الثلاثة معا تستهدف توحيد الكثرة المختلطة للأشياء.وليس فى وسع أحدها أن يحققها،وإنما فى الدين وحده يمكن بلوغ نظرة موحدة إلى العالم،بحيث إن الدين هو اكتمال جميع الصور الأخرى للمعرفة،وهو حجر الرحى فى أى مذهب فلسفي.وهكذا أضاف تمبل إلى كتاب"الذهن الخلاق"تكملة فى كتاب"حقيقة المسيح"، الذى عرض فيه ما أسماه بحق ميتافيزيقا متركزة حول المسيحية.

وفيما عدا ذلك،فمن الممكن أن يوصف موقف تمبل الفلسفي بأنه مثالية مطلقة.فإذا ما جردنا هذه المثالية من قيودها اللاهوتية وتعلقها الشديد بالأفلاطونية، لوجدناها مدينة لبوزانكيت،ولبرادلى من خلاله،أكثر مما هى مدينة لأى شخص آخر.وتتضح أولوية هذا التأثير فى قوله إن أمام الفلسفة طريقين متشعبين يتعين على أية فلسفة أن تختار بينهما:إما أن تفترض المعقولية الكامنة للكون(أو على الأقل إمكان تحديده عقليا)،وإما أن ترتد إلى مذهب الشك الكامل.فالمعقولية الميتافيزيقية للعالم تتضمن معها مصادرة أخلاقية هى خيريته الكاملة،فيسفر ذلك عن نظرة متفائلة إلى العالم.على أن من واجبنا ان نعترض على ذلك قائلين إن هذا التفاؤل لا يتغلغل فى قلب مشكلة الشخصية ولا مشكلة الشر.فليس فيه مكان للفرد،واللامعقول،وكل ما يقاوم القيمة والمعنى، إلا بقدر ما يستطيع أن يجمعها كلها بوصفها عناصر مرتبطة بأضدادها أو مظاهر لها. والذى يقدمه إلينا حقيقة هو مطلق تختفى فيه كل هذه التمييزات والأضداد، دون أن تترك أثرا للعذاب الذى يبعثه اضطراب عالمنا الفعلى، أو للمواقف الأليمة

التى تتعرض لها حياتنا. فالمذهب المطلق يدخل هنا فى مرفأ آمن هو اللاهوت الحر فى المحافظ.

وتتضمن محاضرات جيفورد التى ألقاها تمبل بعنوان " الطبيعة والإنسان والله" أدق وأشمل محاولاته لإيجاد أساس لرأيه فى الكون ولعرض هذا الرأى. غير أن ما يقدمه إلينا هنا أيضا هو محاولة إيجاد تبرير نظرى لعقائد إيمانية سابقة، أكثر منه برهانا دقيقا مستقلا على وجهة نظره، فليس ثمة تغيير أساسى فى موقفه. وتغدو نقطة بدايته هنا واقعية: فهو يرفض جميع صور الذاتية الابستمولوجية، التى يرى أن قضيته" أنا أفكر إذن أنا موجود" عند ديكارت هى المسئولة عنها أولا. ففى المعرفة لا يكون العقل معنيا بذاته - وبأحواله الخاصة بوصفها موضوعات حاضرة - وإنما بعالم يقف فى مقابلة بالفعل. وهو يصف هذه الواقعية أيضا بأنها" ديالكتيكية"،ويؤدى تطويره لعمليتها الديالكتيكية، والمكان البارز الذى يوليه للذهن، إلى إضفاء طابع هيجلى متزايد عليه، يُعد أوضح مظاهره الخارجية تأكيد تمبل الدائم لصلته الوثيقة بأستاذه القديم، إدوارد كيرد، الذى يهدى هذا المجلد إليه، وكذلك إشاراته المتعددة إلى بوزانكيت، الذى يتفق مع ميتافيزيقاه اتفاقا عاما، على الرغم مما بينهما من اختلافات فى التفاصيل. وتبلغ العملية الديالكتيكية قمتها فى مذهب ألوهى، وفى نظره إلى الكون على أن له "طابعا مقدسا". والواقع أن المذهب الذى يعرضه تمبل هنا آخر الأمر هو واحد من أروع ما أنتجه الفكر الإنجليزى الخير من التغيرات عن مهذب الألوهية المسيحى، معروضا من وجهة نظر مثالية قبل كل شىء.

القسم الثامن

مفكرون قريبون من المثالية

سيمون سمرفيل لورى Simon Somerville Laurie

(١٨٢٩ – ١٩٠٩)

(تعلم فى إدنبره، وكان أستاذ التربية بجامعة إدنبره.

مؤلفاته: " فى فلسفة الأخلاق ON the philosophy of Ethics" ١٨٦٦، " الميتافيزيقا الحديثة والقديمة، عود إلى الثنائية "Metaphyica Nova et Vetusta , a Return to Dualism" (الطبعة الثانية، مزيدة بتوسع، ١٨٨٩) وقد ظهر هذا الكتاب والكتب التالية باسم مستعار هو " سكوتس نوفانتيكوس "Scotns Novanticus"، "علم الخلاق، أو أخلاق العقل (ethica, or the Ethics of Reason) ، ١٨٨٥ الطبعة الثانية، مزيدة كثيرا، ١٨٩١)، " أفكار تركيبية، أو تأملات إبستمولوجية وأنتولوجية: Synthetica "Being Meditations Epistemological & Ontological" (محاضراته جيفورررد)، فى مجلدين، ١٩٠٦، وكذلك مؤلفات فى التربية نظريا وعمليا.

انظر كتاب: فلسفة س .س لورى La philosophie de S.S. Laurie تأليف ج . ريما كل G. Remacle، ١٩٠٩).

انبثقت فلسفة المفكر الاسكتلندى لورى من ذهنه الخاص كلها تقريبا، ومن ثم فلا يمكن أن يدرج تحت أية فئة عامة مألوفة إلا بشىء من التجاوز. وقد أسماها هو ذاته" عود إلى الثنائية" (وهو العنوان الفرعى لكتابه: الميتافيزيقا)، غير أن غموض تكفيره وعدم إمكان النفاذ إليه، يجعل من العسير على المرء أن يقرر إن كان الاتجاه التوحيدى أو الاتجاه الثنائى(وهناك اتجاه تعددى أيضا)

هو الأغلب لديه. كذلك أطلق على مذهبه اسم " الواقعية الطبيعية"، وهى تسمية تصدق على نقطة بدايته الإبستمولوجية، التى تقترب عن وعى من موقف ريد، غير أنها لا تنطبق بحال على بقية تفكيره، أو على تفكيره منظورا إليه فى كليته، ومع ذلك ففى إمكاننا، دون إجحاف، أن ندرجه ضمن الحركة المثالية الجديدة، حتى لو لم يكن من الممكن القول إن لورى ذاته قد انجرف فى هذا التيار. فهناك قطعا روابط تجمعه بكانت وشلنج، وقبل هؤلاء جميعا بهيجل، الذى كانت له بتفكيره معرفة مباشرة.

غير أن لورى يظل هو نفسه فحسب، ويتسم بصفة الاستقلال هذه أكثر من أى مفكر إنجليزى آخر فى عصره، لذلك كان من الواجب فهم مذهبه فى ضوئه الخاص. فهذا المذهب أشبه بمناجاة ذاتية، ومحادثة بينه وبين نفسه، بحيث لا يصغى إلى الآخرين ولا يسير بناء على أى اتصال سابق بالغير. ولهذا السبب لم يكن له صدى بين شعبه، وإنما تبدد صوته فى الهواء.

ولقد حاول داعية وحيد متحمس له، هو ج. ريماكل، أن يذيع آراءه فى فرنسا وبلجيكا عن طريق ترجمة مؤلفاته وعرضها، ولكنه لم يجد أية استجابة. وليس فى هذا كله ما يدعو إلى الدهشة، نظرا إلى صفات الغموض والهوائية والغرابة والأصالة التى كان يتسم بها تفكيره وطريقة تعبيره معا. فقد استحدث لنفسه مصطلحا خاصا به، نحت فيه الألفاظ بجرأة، واستخدم الكلمات بصور غير مألوفة، لا تُعين القارئ على الفهم بأية حال: وهو يذكرنا بهيجل فى ثقل وطأة تركيباته وألفاظه معا. وهكذا كان تفكيره وعرا قاسيا، تماما كتضاريس بلاده، اسكتلندا، غير أننا لا نكاد نجد واحد من معاصريه يفوقه أو حتى يدانيه فى القوة أو الجرأة التأملية فيما وراء حدود التجربة، وفى الميل إلى بناء المذهب والقدرة عليه، وفى الوقت ذاته لا يصادف المرء إلا فى أحوال نادرة، مثل حالة فوست **Fawcett** (لكن على مستوى أدنى بكثير)، مثل هذا الخيال

الحالم والإغراب المصحوب بعمق صوفى. والواقع أننا لو قسناه بالمعيار المألوف لدى الناس عن الفلاسفة الإنجليز، لما وجدنا سمة واحدة تجمع بينه وبينهم، ولأحسسنا بأنه مفكر ألمانى هبط مصادفة فى أرض إنجليزية.

ونستطيع أن نقول إن الكتابين الأولين، من بين كتبه الثلاثة التى عرض فيها نظرته إلى العالم، وهما " الميتافيزيقا" و " الأخلاق"، هما مقدمتان لكتابه الثالث. ففى هذا الكتاب ، وهو " أفكار تركيبية"، الذى يتضمن أفكاره الناضجة، تتجمع كل الأنغام المنفصلة فى تفكيره لتكوّن سيمفونية ميتافيزيقية قوية رنانة، ويفتتح الكتاب بما يمكن أن يُعد تاريخا للوعى، أو " ظاهريات للروح"، يصور فيها المراحل التى ترتفع فيها الروح ارتفاعا متزايدا من أدنى مستوى " للوعى العضوى" المقيد بالنزوع والإحساس، إلى تحقيق طبيعتها الحقة. فالمرحلة الأولى للوعى هى إحساس خالص لا تنوع فيه، وهنا لا تكون الذات قد تميزت بعد عن كتلة الموضوعات، وإنما ترقد كالجنين النائم فى أحشاء وجود له طابع عام غير محدد. ومع ذلك فهى " موجودة" هناك، فى صورة بذرية. والمرحلة التالية هى الإحساس، الذى يتميز بأنه وعى بآخر، نحس به فى التجربة على أنه خارجى، فالذات هنا تتلقى منبهات خارجية وتدركها فى صورة غامضة. وهنا تظهر لأول مرة ثنائية الذات والموضوع، وتغدو الذات الحاسة، بفضل عملية صبغ انطباعاتها بصبغة خارجية، إيجابية لا سلبية فحسب. والمرحلة التى تلى ذلك هى أعلى مراحل الإحساس. وينحت لورى لهذه المرحلة لفظ " الإحساس المميّز "**attuition**": فهى مرحلة تتوسط بين الإحساس بمعناه السابق وبين الإدراك الحسى، فيها تدرك الذات الفروق بين " الأشياء"، وتميز الواحد منها عن الآخر، دون أن تتمكن بعد من تحرير نفسها من سيطرة المجال الموضوعى. فالإحساس المميز، على حد تعبير لورى، هو الشعور "بكثرة فى وحدة" وهو "نظرة تركيبية إلى الموضوع"، وهو " إحساس بوجود شىء

يوضع بالتفكير أو رد الفعل، خارجا عند النقطة التى يرجع إليها أصله[1] وعندما تضاف الإرادة، التى هى إيجاب محض، إلى الإحساس المميز الذى هو "سلبى إيجابى" فحسب، نصل إلى مرحلة الإدراك الحسى **perception**. وهنا يُدرَك الموضوع، لا على أنه مختلف عن الذات فحسب، بل على أنه مقابل لها أيضا، ويربط بوحدة الوعى عن طريق فعل التأكيد أو الإقرار **(assertion)**. وهكذا يتحقق الانفصال النهائى بين الذات والموضوع، وتُبلغ بذلك مرحلة العقل، إذ يتغير ذكاء الإحساس المميِّز الحيوانى، والإدراك الحسى الإنسانى، عن طريق ظهور النشاط الخالص للإدارة، وهنا تُعتَبر حدود ما دون العقل، وتصبح الذات عاقلة بصفة نهائية. غير أن أساس العقل وصورته وماهيته هو الإرادة. فأعلى صورة للوعى هى حدس فوق العقلى، يُستعاد فيه الطابع الأصلى المباشر للشعور.

ويتصور لورى تقدم الوعى هذا بصورة ديالكتيكية، ولذلك فإنه يعرضه على شكل برهان عقلى. أما فى المجلد الثانى، الذى ينتقل فيه إلى مذهبه فى الله والإنسان، والذى تبلغ فيه قوته التأملية أعلى مستوى لها، لا نعود إزاء برهان، وإنما كشف عن أعمق تجارب نفس تبحث عن الله. فهو هنا يخوض مشكلة طبيعة الله من جميع أوجه التجربة البشرية، ويسلط عليها أنوارا كاشفة تتجمع فيها، منبعثة عن الإحساس والإدارة والعقل. ومن هنا كان ذلك الفيض من الصفات التى تتسابق على شفتى هذا الحالم الذى أسكرته رؤيته. فالله هو الكل فى الكل، والواحد فى الكثير، والهوية فى الاختلاف، والشامل، اللامتناهى، الأزلى، وهو منبع الأشياء ومقرها، وهو العمق الأكبر، والحب الأعظم والجمال، والخير، والحق غير أنه، مع ما يتسم به وجوده من هذا الطابع غير المقيد بشرط، ليس بعيدا عنا. فالإله العالى المحض الذى عرفه مذهب الألوهية

---

(1) "الميتافيزيقا"، الطبعة الثانية، ص٦ والصفحة التالية.

الطبيعية، لا معنى له بالنسبة إلى روح تتحرق شوقا إلى الوحدة الصوفية، مثل روح لورى، فهو (على حد التعبير المجازى القوى الذى استخدمه لورى) أقرب إلى أن يكون إلها ذهب فى سفرة أو غلبه النعاس، وإنما الله حياة وفعل وقدرة خلاقة، فضلا عن كونه وجودا، ومن هنا وجب أن يتخذ صبغة خارجية ويدخل فى العالم الزمنى ليستقر فى الأرواح المتناهية التى أوجدها. وهذا الخروج عن ذاته هو وحى لمخلوقاته (ويستخدم لورى نفسه لفظى و **utterance**و**onterance** للتعبير عن معنى الخروج عن ذاته والوحى على التوالى). كل ذلك ينبغى ألا يفهم على أنه قول" بشمول الألوهية **pantheism**". فالعملية ليست صدورا، وإنما هى عملية ديالكتيكية، والمطلق يشمل السلب المحض، بوصفه جزءا من ماهيته، وعن طريقه يتكون فى مقابله الوجود " المغاير له – أى المتناهى والزمنى والفردى- ومع ذلك يظل الله متغلغلا فى هذا الوجود المغاير ومشتملا عليه، بحيث إن الشخص المتناهى يظل محتفظا بفرديته، حتى فى الوحدة الصوفية مع الله، التى يصفها لورى بلغة كلها وجد وشوق.

أما آراء لورى فى الإنسان فترجع إلى رأية فى المراحل الثلاثة للوعى. فليس فى وسع الإنسان أن يظل فى مرحلة الإحساس المميز، التى يكون فيها الإنسان مجرد مركب حيوانى من رغبات ونزعات وإحساسات جزئية. فلما كان الإنسان قد وهُب عقلا، فإنه يهدف إلى تحوير هذه العناصر غير المنظمة بحيث تدخل فى الوحدة العاقلة لشخصية أخلاقية. فالتجربة البشرية هى ديالكتيك للإدارة، ما دامت تنطوى أساسا على شوق إلى المثل الأعلى والمطلق. ومن يخفق فى مسايرة هذا الديالكتيك الإرادى يهبط إلى مرتبة أدنى، أما من يسايره ويحقق ذاته الحقة، فإنه يشارك- حتى فى أثناء خضوعه لقيود الزمان – فى

الحياة الأزلية لله، ويصطفيه الله ليكون زميلا له فى تحقيق غاياته الأزلية: ذلك لأن الله فى هذا العمل محتاج إلى الإنسان.

وعند هذه النقطة يجمع لورى خيوط خطته الطموحة ليصل بها إلى قمة شامخة: فالعنصر السلبى للأشياء يعود إلى الظهور ثانية فى صورة الشر. والشر هو " إخفاق الإله الخلاق فى تحقيق المثل الأعلى للفرد والكل على مستوى الوجود الذى يشغله الإنسان [1]" . ولا شك أن من المفزع الكلام عن إخفاق الله. ولكنا عندما نفكر فى الشر، وفى العنصر اللامعقول فى العالم، وفى " اللا الدائمة **everlasting No**" (ويأخذ لورى هذا التعبير عن كارليل)، نضطر إلى أن نطرح جانبا التعبيرات المريحة التى ألفها العرف السائد. فلا يمكن أن يكون الألم والشقاء والخطيئة عناصر تنتمى إلى خطة الخالق. لذلك نضطر إلى أن نفترض أن المبدأ السلبى قد أثبت، على نحو ما، أنه أقوى من أن يتغلب عليه الله. وإذن فالشر حقيقة فى نظام الكون، ولابد، بهذا الوصف أن يكون مصدره هو الله، ولكنه لا يمكن أن يكون قد أتى عن طريقه. وهكذا يتقدم لورى إلينا- كما فعل الكثيرون من معاصريه – بفكرة إله محدود، تقابله صعوبات محيّرة، ويعانى هو ذاته من خلقه، ويسعى إلى التغلب على نواحى النقص فيه، ويحتاج من أجل نجاح مسعاه إلى مساعدة الإنسان. وبهذا المعنى تكون الموجودات المتناهية شريكة لله فى الألم، وفى العمل والجهد. بل إنها على الرغم من تناهيها، ترتبط بالله إلى حد يتعين معه أن نفترض خلودها. " فالإنسان الذى يصبو" فى هذا المكان والزمان، إلى الوحدة مع الله، يجعل من نفسه ، لهذا السبب ذاته، خالدا، بقدر ما يُدمج روحه المتناهية فى حياة الروح الأزلية ذاتها، وينجرف فى تيار ذلك الذى لا يموت[2] فالإنسان إلهى بقدر ما

---

(1) " أفكار تركيبية" ، المجلد الثانى" ص ٢٨٦.

(2) " أفكار تركيبية"، المجلد الثانى ، س ٣٨٧.

يكون إنسانا، أو بقدر ما يكون كائنا عاقلا، وبالتالى لا مفر له من المشاركة فى الحياة الإلهية. وهذا هو ضمان الخلود الذى لا يمكن أن يمدنا به البحث التجريبى بطبيعة الحال.

أ. دوجلاس فوست E. Douglas Fawcett

(ولد فى ١٨٦٦)

(كاتب متفرغ، عاش معظم حياته فى سويسرا.

مؤلفاته :" لغز الكون "**The Riddle of the Universe**" ، ١٨٩٣، (الفرد و الواقع "**The Indivdual & Reality**" ، ١٩٠٩، " العالم بوصفة تخيلا "**The World as Imagination**" ، ١٩١٦، " التخيل الإلهى **Divine Imagining**" ١٩٢١ (تكملة للكتاب السابق، " المذهب التخيلى **Imaginism**" مقال فى كتاب " الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"، نشره مويرهيد، المجموعة الثانية، ١٩٢٥ (وهو هنا يفند كتابيه الأولين)، " محاورات زرمات" وفيها معالم فلسفة فى التصوف **The Zermatt Dialgues , constituting the Outlines of a Philosophy of mysticism**، ١٩٣١).

يقف تفكيره فوست بمعزل عن الفلسفة المصطبغة بالمعقولية، مثلما ظل هو نفسه بمعزل عن الحياة الأكاديمية. فهذا التفكير يمثل عطا من الفلسفة نادرا نسبيا فى انجلتا، ولكنه شائع نسبيا فى البلدان الأخرى. ونستطيع أن نطلق عليه اسم " المثالية الخيالية "**Fanciful Idealism**" ، مستخدمين نفس التسمية التى استخدمها كانت، دن أن يكون لها مبرر كبير، للإشارة إلى مذهب باركلى، فهو واحد من أولئك الذين " يشيدون قصورا فكرية متعددة فى الهواء" مستعيرين تعبيرا آخر لكانت، ويحلقون فوق التجربة عاليا. وكما يدل عنوان

كتابين من كتبه المتأخرة[1] فهو ينسب إلى الخيال دورا أساسيا، جاعلا منه الملكة الفلسفية على التخصيص، بل أساس الحقيقة ذاتها. فالخيال هو مبدؤه الميتافيزيقى الأول. والعالم ليس إرادة أو حضوراً لتمثلات أو عقلا، وإنما هو تخيل خلاق وهو يدرك، إذ يطلق على موقفه العام اسم " المذهب التخيلى"، إنه يقف موقف المعارضة الشديدة لفكرة الشمول المنطقى عند هيجل، ويمضى فى كراهيته للعقل إلى حد أنه قال فى أحد المواضع، بشيء من التباهى " وهكذا تخلصنا من العقل[2] . والحق أن فلسفته، وإن لم تكن قد تخلصت من العقل تماما. هى نتاج لذلك الخيال الأدبى الذى اتخذت منه مبدأ أول للأشياء جميعا.

وعلى الرغم من تفاخر فوست بجدّة آرائه، فقد كان يدرك تمام الإدراك أن هناك فلاسفة آخرين سبقوه فى هذا المضمار، وكان يشير إلى آرائهم على الدوام. فإلى جانب ما نجده عند كانت من ميل ضئيل فى هذا الاتجاه، نجد الخيال المنتج يظهر لأول مرة بوصفه نشاطا لا متناهيا عند فشته، ثم يظهر بعد ذلك فى تفكير واحد من أنصار" التومية الجديدة **New Thomism**، هو فروهشامر **Frohschammer**[3] أما بالنسبة على المفكرين المتأخرين ، فإن فوست لا يشعر بأن أقربهم إليه هو برجسون، بفكرته فى الحدس والتطور الخلاق، كما تجمعه ارتباطات أقل وثوقا بهوايتهد، وما كنزى، وشيلر. على أن تفكيره، فى تركيبه الباطن – أو على الأصح فى رؤياه- كان أقرب إلى موقف لورى. الذى كان يماثله فى شطحاته التأملية، منه إلى تفكير أى معاصر آخر له. ومع ذلك فقد كان يفضل، كما هو متوقع، أن يتجه إلى الشعراء، بوصفهم أناسا أقدر على الرؤية المتعمقة فى الأشياء من الفلاسفة. ففى نظره أن وليم بليك

---

(1) لم يعد فوست يعترف بكتابيه الأولين اللذين صدرا فى ١٨٩٣ ، ١٩٠٩.

(2) " العالم بوصفه تخيلا"، ص ٢٠٤.

(3) فى كتابه " الخيال بوصفه المبدأ الأساسى للعملية الكونية Die phantasie als Grundprinzip des Weltprezeses" (١٨٧٧).

W. Blake هو " شاعر المذهب التخيلى"، كما كانت أشعار شيلى، المبنية على فكرة شمول الألوهية، مصدرا آخر مألوفا لأفكاره.

ويسمى فوست ، الذى كان على استعداد دائم لنحت ألفاظ جديدة، ماهية الحقيقة باسم " المتخيِّلة **imaginal**، للدلالة على نشاط واع يُعد الخيال أقرب نظير بشرى له ، وهوينحت لها لفظا آخر" هو لفظ "**Conaciring**" فهو نشاط لا متناه، يجمع بين خلق كل ما فى العالم وحفظه، وبين إنتاجه وإكثاره. وما الطبيعة إلا مرحلة فى عملية الخلق الكلية، فهى مغامرة أو محاولة إلهية، إن جاز هذا التعبير ، والقوى الدافعة لها هى القوى الجديدة العَرضَية، الدينامية الخلاقة، لا التحديد العلّى بما فيه من تماثل دائم، وهكذا فإن عالم الفيزياء ليس عالما حقيقياً، وإنما هو عالم تصورى فحسب، وهو طيف بلا قوام، إذا ما قارناه بعينية العلم الواقعى وامتلائه وتنوعه اللامتناهيين.

وهو ينظر إلى المرحلة الأصلية للوجود على أنها انسجام سكونى محكم، وعلى أنها كل لا يتغير، لا يوجد فيه من كل شىء إلا بذرته. ويسمى فوست هذه المرحلة باسم " المتخيل العظيم "**the great imaginal** ومنه يظهر بضربة واحدة، النظام الطبيعى، الذى تكتسب فيه الأشياء تنوعا، ويقابل بعضها بعضا، وتدخل فى التعاقب الزمنى. على أن هذه العملية تعكير للانسجام الأصلى، وهى " سقوط ميتافيزيقى"، أو كما كان شوبنهور خليقا بأن يسميها، جريمة الفردانية، وهكذا يسعى المبدأ الكونى إلى الهروب من هذا الرجوع إلى الزمان، واستعادة انسجامه. فالنظام الحالى للحوادث هو ساحة تتصارع فيها القوى التى تعمل على الإخلال بالنظام،وتلك التى تعمل على بعث الانسجام ولا بد أن يُكتب النصر للأخيرة،لأنها هى التى تضفي على العملية الكونية معناها،أى تطورها الخلاق،وصعودها إلى مستويات أعلى للوجود.وفى هذا الصعود،الذى هو عودة الأشياء إلى قلب الوجود كله،يكون الخلاص من كل

نقص وتنافر وشر.وإن العالم الذى نحيا فيه ملئ حقا بالألم والحاجة والخطيئة، غير أن لنا الحق فى أن نفترض أنه قادر على تحسين ذاته،وأنه سيعمل بالتدريج وبمضي الوقت،على مساعدة الخير على الانتصار.

إرنست بلفورت باكس

Ernest Belfort Bax (١٨٥٤-١٩٢٦)

[كانت،ومحام،اشترك فى تأسيس العصبة الأشتراكية مع وليم موريس.

مؤلفاته:" مشكلة الواقع**The Problem of Reality**"، ١٨٩٢؛ "جذور الواقع **The Roots of Reality**"،١٩٠٧؛"مشكلات الإنسان والذهن والأخلاق**Problems of Men, Mind & Moral** "، ١٩١٢؛ "الواقعي،والمعقول،واللامنطقي **The Real, The Rational & the Alogieal**"١٩٢٠؛"تحليل الواقع**The Analysis of Reality**"، فى "الفلسفة الإنجليزية المعاصرة": نشره مويرهيد،المجموعة الثانية.١٩٢٥،وله أيضا ترجمات لمؤلفات كانت وشوبنهور،وكتاب مدرسي فى تاريخ الفلسفة"ومؤلفات فى الاشتراكية.

انظر ترجمته الذاتية لحياته،بعنوان:" ذكريات وخواطر شخص ينتمي إلى أواسط العصر الفكتورى وأواخره **Reminissence & Reflections of a Mind & Late Victorian**،١٩١٨].

تتحقق فى باكس دعوة جرين للجيل الجديد فى العقد الثامن من القرن الماضي إلى الانصراف نهائيا عن تعاليم مل وسبنسر،والتحول إلى مؤلفات كانت وهيجل، ففي شبابه كان يلتزم تماما نطاق المذهب التجريبي عند ليويس وبين ومل وسبنسر،كما حضر اجتماعات الوضعيين.وبعد ذلك تعرف إلى إدوارد فون هارتمان فى رحلة إلى ألمانيا كان لها أثرها الحاسم فى حياته،فأسفر

ذلك عن دراسة عميقة للمثالية الألمانية فى صورها المتعددة،أقنعته بأن طبيعة الفلسفة الإنجليزية التقليدية سطحية لا أساس لها.هذا التحول الأساسي،الذى نجم عن اتصاله المباشر بخالقى المثالية نفسها،أكثر مما نجم عن اتصاله بأتباعها من الإنجليز، قد حدث فى بداية العقد التاسع،وقضى باكس بقية حياته مثاليا.فمنذ ذلك الحين،أصبحت ألمانيا بالنسبة إليه وطنا روحيا،كما كانت من قبل بالنسبة إلى كارليل،وكما كانت فى نظر معاصره هولدين.

وكان باكس يرى أن القضية الأساسية فى المثالية هى المبدأ القائل إنه لا يمكن أن توجد حقيقة خارج كل علاقة بالوعى.والوعى مركب لا ينفصم،يتألف من عوامل ثلاثة هى:" هذا**that**"الذى يدرك،"شيء ما **some What**، هو الذى يُدَرك، وصورة الفكر،التى هى علاقة متبادلة بين العاملين السابقين.وهكذا تتألف التجربة العينية أو الحقيقة من عاملين على الأقل،أحدهما مادى والآخر صورى،بحيث تكون وحدة الاثنين هى أساس موضوعية الفكر.وإذا تأملنا الأمر من منظور أوسع،لقلنا إن الثنائية الأولية للواقع تبدو على أنها هى التقابل بين المعقول واللامعقول،أو كما يفضل باكس تسميتها،المنطقي واللامنطقي.وليس معنى ذلك أن هذين يحدثان،أو يمكن أن يحدثا،منفصلين فى التجربة العينية،وإنما هما قابلان للتمييز الواضح بالمعنى الحقيقي،أى بمعنى أن أحدهما يسود فى مراحل معينة للواقع والآخر يسود فى مراحل أخرى.فإلى العنصر المنطقي ينتمي كل ما يقع فى مجال الفكر والعقل.أما اللامنطقي فيوصف بأنه هو الإحساس الخالص،وهو النزوع والقوة الدافعة فى كل حركة وتغير.فالأول يمثل الأوجه السكونية الكلية اللامتناهية للواقع،والثانى يمثل النواحي الحركية والجزئية والمتناهية. الأول إمكان،والثانى واقع،والأول قانون،والثانى اتفاق.

ونستطيع،باستخدام لغة ريكرت**Rickert**، أن نصف تفكير باكس بأنه"متغاير الأسس**heterothetic** ،إذ يبدأ بتأكيد الواحد "والآخر".فالاثنان معاً هما اللذان يؤلفان الواقع كله؛والتخلى عن أى منهما لا يدع شيئا سوى التجريد الخاوى.وفى رأى باكس- وهو رأى غير صحيح – أن طرح العامل اللامنطقي جانبا هو السمة والمغالطة المميزة لفلسفة هيجل.ذلك لأن معارضة باكس لأى مذهب واحدى من هذا النوع،وهى المعارضة التى رأى أنها هى مهمته الرئيسية،قد جعلته يميل إلى الانتقال إلى الطرف المضاد الآخر،بحيث أضفى على العامل اللامعقول القيمة الميتافيزيقية العليا.فهو يعرض العملية السكونية على أنها صراع مستمر بين المبدأين،بحيث يسعي المنطقي على الدوام إلى قهر اللامنطقي ، ولكنه لا ينجح أبدا فى ذلك نجاحا كاملا،وهكذا يميل إلى أن ينسب إلى اللامنطقي مركزا مطلقا،وينتهي،بعد التوحيد بينه وبين الإرادة،إلى مذهب فى شمول الإرادة **Panvoluntarism**يشترك فى نقاط كثيرة مع مذهب شوبنهور.وإلى هذا الحد نراه يحيي الصراع القديم الذى احتدم داخل المثالية الألمانية بين مذهب وهيجل ومذهب شوبنهور.وفى الوقت ذاته أدى به النظر إلى المطلق على أنه إرادة إلى معارضة فكرة برادلى وبوزانكيت عن النَّسَق التام الاكتمال،الذى يظل محتفظا بانسجامه السكونى الهادئ من فوق كل ما تتصف به الأشياء من عدمِ استقرار وتنافر.فالمطلق عند باكس هو حركة دينامية،وصيرورة مستمرة،وهو تطور دائم التقدم،ولكنه غير متجانس،نحو تحقيق الوعي الذاتى لنفسه.وتلك صورة تحمل طابع فكرة الإرادة عند شوبنهور والمدة عند برجسون.

ويتبدى التقابل الأساسي داخل الواقع.فى مجال الأخلاق،فى صورة التقابل بين الخير والشر.ولكن عندما انتقل باكس إلى عرض تفاصيل هذا التطبيق لمبدئه الميتافيزيقي العام،تناقض على نحو غريب مع مذهبه

المتيافيزيقي:إذ يظهر لنا،فى هذا المجال،أن الخير،لا الشر،هو العامل الأقوى.صحيح أن الشر لا يمكن أن يُقضَى عليه تماما،بل ينبغي أن يظل إمكانه على الأقل قائما على الدوام،غير أن الشر العيني،كما نعرفه،عابر،ولا بد أن يقهره الخير ويمحوه.وإذن ففي العملية الكونية ميل أصلي نحو التحقيق الظافر للخير،وفى التجربة ترجح كفة الخير على الشر دائما. فالهدف هو الخير،بحيث لا يظل الشر قائما إلا من حيث هو إمكانية فارغة.وهنا ينزلق باكس على الرغم منه إلى مياه التفاؤل الضحلة عند هيجل وبرادلى،ملتفاً بسفينته، دون اهتمام بما يقع فيه من تناقض،حول صخور تشاؤم شوبنهور،وهى الصخور التى لو كان قد استرشد ببوصلته الميتافيزيقية،لتحطمت سفينته عليها تماما.ولنتحدث بلغة مجازية أخرى، فنقول إنه عقد زواجا غير موفق تماما بين اللامعقولية الميتافيزيقية وبين التفاؤلية،أو بين مبدأ أساسي عند شوبنهور وبرجسون،ومبدأ أساسي لا يقل عنه أهمية عند هيجل وبرادلى.

أما نظرية المعرفة عند باكس،التى لا يتسع المقام هنا لعرضها، فتسير فى عمومها فى اتجاه كانت.كما ان فلسفته فى تحقيق الإنسان لنفسه روحيا،ترتكز على نظرية فى القيم يلمح إليها أكثر مما يعرضها صراحة، وهى تلتقي فى نقاط متعددة مع أفكار فندلبانت وريكرت.أما فلسفته فى المجتمع فهى ترتبط بالماركسية،كما يتوقع المرء من دفاعه الحار عن الأشتراكية،وإن يكن يفسر الماركسية تفسيرا مثاليا،ويرفض بذلك نظرية ماركس المادية فى التاريخ.

والواقع أن الاستقبال الذى لقيته أفكار باكس لا يتمشى مع قيمتها على الإطلاق.فلم يكن له تأثير يستحق الذكر،كما أن الفلاسفة الأكاديميين كانوا يجهلونه تقريبا. ولما لم يكن قد درس أو درَّس فى جامعة، وإنما سار فى طريقه الخاص،فقد لقي نفس مصير الكثيرين غيره من الدخلاء.فقد نظرت إليه الأوساط الجامعية المقفلة على نفسها باستياء،فأحس مثل شوبنهور ، الذى كان

يشترك معه فى نقاط كثيرة، بشىء من السخط على " الفلسفة الاحترافية لأساتذة الفلسفة"[1]

رينهولد فريدرش ألفرد هورنلى

Reinhold Friedrich Alfred Hoernlé

(ولد فى ١٨٨٠)

[تعلم فى كلية باليول بأكسفورد؛وكان من ١٩٠٥ إلى ١٩٠٧ محاضرا فى الفلسفة بسانت أندورز؛ومن ١٩٠٨ إلى ١٩١١ أستاذا للفلسفة فى كيب تون؛ ومن ١٩١٢ إلى ١٩١٤؛وكذلك من ١٩٢٠ إلى ١٩٢٣ أستاذا للفسلفة فى نيوكاسل؛ومن ١٩١٤ إلى ١٩٢٠ أستاذا مساعدا للفسلفة فى جامعة هارفارد؛وفى ١٩٢٣ أستاذا للفسلفة في جوهانسبرج.

مؤلفاته:" دراسات فى الميتافيزيقا المعاصرة"، ١٩٢٠؛ "المادة والحياة والذهن واللهMatter , Life, Mind, & God "،١٩٢٣،"نحو فلسفة جامعة on the way to a synoptic Philosophy"،مقال فى كتاب"الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"، نشره مويرهيد،المجموعة الثانية،١٩٢٥؛"المثالية من حيث هى فلسفةIdealism as Philosophy "،١٩٢٧].

كان هورنلى،مثل مرتس Merz،ألمانيا فى أصله وفى تعليمه الأول،ولكنه كان مواطنا إنجليزيا وكان أول معلم فلسفي له، وهو طالب بكلية باليول بأكسفورد،هو إدوارد كيرد ،فاكتسب منه أول ميوله الفلسفية.ولقد عمل

[1] يرجع جزء كبير من موقع هذه العبارة إلى التقارب اللفظي،فى اللغة الإنجليزية، بين لفظي:" الاحترافى Perfessional"ولفظ"الأساتذةProfessors".(المترجم)

بضع سنوات مساعدا لبوزانكيت في سانت أندروز،فبدأت بينهما صداقة دامت حتى وفاة بوزانكيت.

وكان تأثير بوزانكيت فى هورنلى أعظم من تأثير أى مفكر آخر فيه: " فبقدر ما أستطيع أن احكم،أجد نفسي مدينا له بالإطار الأساسي لتفكيرى الفلسفي الخاص،أكثر مما أدين به لأى كاتب آخر على حدة"[1] على أنه،باستثناء ذلك.لم يكن مقيدا بأية مدرسة بعينها أو بأى اتجاه خاص،وإنما كان جهده موجها إلى الانتفاع من أذهان متعددة فى سبيل هدف مشترك،محاولا أن يحقق ما أسماه بوزانكيت"بالتقاء الأضداد فى الفلسفة المعاصرة".وكان يسعى إلى ما أسماه – مقتديا بمرتس**Merz**- بالنظرة الجامعة،أو الموقف الجامع،وهو الجمع فى التفكير بين كل الأوجه المختلفة للتجربة فى كل منظم.وهو ينظر إلى الروح الفلسفية على أنها،فى أعلى تعبير عنها،وروح الكل،بحيث إن التفلسف ما هو إلا تلمس التفكير طريقه إلى موقف عقلي من الكون فى مجموعه.على أن ذلك يعني فى نظره أن يضيف المرء إلى المذاهب الموجودة مذهبا آخر،ويحدد فيه كل شيء مكان ثابت:فليس جمود المذهب هو المطلوب،وإنما المطلوب هو اتساق الموقف،دون تقيد بمدرسة أو تبعية لعقيدة.

ويظل موقف هورنلى الجامع ساريا فى معالجته للمشكلات الخاصة فلنتناول،على سبيل المثال مشكلة الكليات أو تصورات الفئة:فهو، كالهيجليين،يعدها عينية لا مجردة.وهى لا تمثل فقط إدراك عدة أشياء على أنها متماثلة،بل أيضا إدراك فروقها الفردية فى سياق متماثل،بحيث يمكن تطبيقها أيضا على المراحل المتعددة لسلسلة نامية(**developmental series**)بل على

---

(1) تصدير كتاب"دراسات فى الميتافيزيقيا المعاصرة". ويحوى كتاب مويرهيد: "بوزانكيت وأصدقاؤه"(١٩٣٥) رسائل متعددة من بوزانكيت إلى هورنلي، تلقي ضوءا كبيرا على التفكير الفلسفي وعلى نموه عند الرجلين معا.

صور القيمة المثالية.وهكذا فإنها لا تمكّن من قيام الأحكام الوصفية والتصنيفية فحسب،بل تمكّن من قيام الأحكام المعيارية أيضا.

ولما كان مركز هورنلى قد أتاح له أن يوسع نطاق تفكيره ويسير فيه بحرية،فقد أخذ عن التفكير المعاصر واستوعبه كما وجده إلى حد بعيد.وكان موقفه العام مثاليا بمعنى أنه تأملي موجه إلى الكل.أما تعاليمه فلا تتميز فى جميع أجزائها بالمثالية،وليست كذلك بالضرورة،وإنما تحوى عناصر مستمدة من أشد المذاهب والاتجاهات تباينا،وخاصة تلك التى كانت موجودة فى العالم الآنجلوسكسونى فى أيامه – ففيها عناصر من برادلى وبوزانكيت وغيرهما من المثاليين،ومن فلسفة الطبيعة عند هويتهد،ومن نقد"برود**Brood**"للآلية،ومن فلسفة ج.س هولدين**J. S. Haldane**البيولوجية،ومن "النزعة الكلية **Holism**"عند سمطس**Smuts** ،ومن الصورة الخاصة التى اتخذها المذهب السلوكى عند هولت**Holt**،ومن فلسفة الدين عند وب؛كما أن فيها عناصر من مينونج**Meinong**وهوسرل وبرجسون.فتفكيره تلفيقي توفيقي، وهو،كأى مذهب تلفيقي،جذاب أكثر مما هو محكم،ومتقبل سلبيا أكثر مما هو أصيل،ومركب صناعيا أكثر مما هو خلاق.

هربرت ولدن كار

Herbert Wildon carr(١٨٥٧–١٩٣١)

[كان فى ١٩١٨ أستاذا للفلسفة فى"كينجز كوليدج" بلندن،وفى ١٩٢٥ أستاذا بجامعة كاليفورنيا الجنوبية بلوس أنجلوس.

مؤلفاته:" مشكلة الحقيقة**The Problem of Truth**"١٩١٣،"مبدأ النسبية العام فى وجهها الفلسفي والتاريخي **The General Principle of Relativity in its Philosophical & Historical Aspect"**

١٩٢٠،(الطبعة الثانية،١٩٢٢)؛"نظرية فى الذرات الروحية،معالم فلسفة لمبدأ النسبية A Theory of Monads, Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity"، ١٩٢٢؛النظرة العلمية إلى الفلسفة،ومقالات وتعليقات مختارة The Scientific Approach to Philosophy, Selecteds Essays & Reviews"١٩٢٤،"المثالية بوصفها مبدأ فى العام والفلسفة Idealism as a Principle in Science & Philosophy"مقال فى "الفلسفة الإنجليزية المعاصرة"،نشره موير هيد،المجموعة الأولى،١٩٢٤؛"الأسس المتغيرة فى الدين والأخلاق Changing Backgrounds in Religion& Ethics"،١٩٢٧؛"المركز الفريد للإنسان The Unique status of Man؛١٩٢٨؛"مشكلة الإرادة الحرة The Freewill Problem"،١٩٢٨؛"أفكار تأملية Cogitans Cogitata"١٩٣٠؛وكذلك ترجمات للبينتس وبرجسون وجنتيلى Gentile،وكتابات عن الأولين وعن كروتشه.وقد نشرت بعض مؤلفاته فى مجلة دورية امريكية هى"The Personalist"،المجلدات من ١٠ إلى ١٢ (١٩٣٤-١٩٣٦)].

لا تكاد مثالية"ولدن كار"ترتبط على أى نحو بالكانتيين والهيجليين الإنجليز:فهى تستلهم مصادر أخرى وتستمد محتواها منها. ولقد كان مجرى حياته ذاته غير مألوف إلى حد بعيد،بل يمكن القول إنه كان مثيرا.فقد كان فى البداية كاتبا فى البلدية،ثم فى شركة للأسهم والسندات وحضر فى هذه الأثناء درسات مسائية فى"كنجز كوليدج"بلندن،فتولد لديه اهتمام بالفلسفة(وكان الكتاب المحببون إلى نفسه هم أفلاطون وباركلى وهيوم)،وانضم إلى الجمعية الأرسطالية فى السنة الثانية من إنشائها،وسرعان ما أصبح سكرتيرها وواحدا من أبرز أعضائها وكان قد تجاوز الخمسين من عمره عندما أدى ظرف

عارض إلى تنبهه إلى كتاب برجسون"التطور الخلاق"الذى كان قد ظهر حدثيا،كما وجد أن اهتمامه موزع بين مثالية كروتشه وجنتيلي من جهة،وفيزياء أينشتين الجديدة من جهة أخرى.,ومنذ ذلك الحين انفجر نشاطه،وتبدى ذلك فى سلسلة ضخمة من الكتابات الفلسفية التى شملت ترجمات،ومؤلفات للعرض والشرح،ومحاولات مستقلة لبناء مذهب بناء.وقد شغل أول منصب أكاديمي له وهو فى الحادية والستين من عمره،وهو كرسي الفلسفة بجامعة لندن،ثم انتقل بعد سبع سنوات إلى كرسي مماثل فى أمريكا وكرس له السنوات الست الباقية من حياته الغريبة الرائعة.

أما نظرته الفلسفية الخاصة،التى عرضها أولا فى كتاباته النقدية الشارحة،فقد بلغت صورتها النهائية فى كتابه"أفكار تأملية"،وهو كتاب موجز ولكنه مثقل بالمعانى،ويتألف الكتاب من مركب من عدة اتجاهات فكرية كان قد استوعبها استيعابا خارجيا.وقد احتلت ميتافيزيقا برجسون مكان الصدارة بين هذه الاتجاهات،إذ إن تعرفه إليه لأول مرة كان له فيه تأثير بلغ من العمق حدا جعله يسمي هذا التأثير تحولا فلسفيا كاملا.ولقد كان هو أول من دعا إلى البرجسونية فى إنجلترا،وظل أكثر أنصارها تحمسا.وكان يعد صاحبها آخر فيلسوف عظيم ظهر فى العالم،ونبي مذهب مثالى جديد فى الفعل والخلق.أما المؤثر التالى فأتاه من المثالية الإيطالية التى بذل جهده لكي ينشرها بدورها.وأتى المؤثر الأخير من الفيزياء الجديدة.ففي النزاع الذى نشب بوجه عام بعد الحرب،حول التفسير الفلسفي لنظرية النسبية ،انضم إلى صفوف أولئك الذين علقوا عليها أهمية كبيرة،وحاولوا استخلاص نتائجها الفلسفية واستيعابها.وأصبح هدفه الأساسي إيجاد"تحالف ودى"بين الفيزياء الحديثة والميتافيزيقا الحديثة،وأكد مرارا على وجه العموم،ضرورة التعاطف والتعاون

الوثيق بين الفلسفة والعلم.وكان يعتقد أن نظرية أينشتين تمثل تجديدا وتحقيقا لمذهب الذرات الروحية عند ليبنس على يد مناهج العلم الحديث،وأن النظرية الجديدة فى الذرة،ولا سيما نظرية الكم،لها أهمية عظمي بالنسبة إلى المثالية لأنها هدمت أساس المادية التوكيدية،التى ارتكزت على فيزياء عفى عليها الزمان.ولقد كان تأثير ليبنتس عليه أقوى من تأثير أى مفكر قديم آخر،وكان آخر تعبير عن فلسفته فى كتابه"أفكار تأملية"هو فى الواقع نظرية فى الذرات الروحية،تابع فيها نظرية ليبنتس فى نواح عديدة هامة.وله كتاب سابق بعنوان"نظرية فى الذرات الروحية"يحاول فيه إيجاد مركب بين ميتافيزيقا ليبنتس وبين فيزياء أينشتين.أما فى نظرية المعرفة فإن موقفه يقترب كثيرا من موقف باركلى،مع استخلاص نتائج تنتمي إلى مذهب"الذرات الوحيدة"(**solipsism**)،وهى نتائج لم يتردد فى إعلانها صراحة.

ومن الواضح" أن هذه المثالية الجديدة"، على خلاف القديمة، لم تكد تتأثر بالحركة الفكرية التى بدأت بكانت وبلغت قمتها عند هيجل، فهى تشابه المثالية القديمة فى مهاجمتها للمادية والحتمية والتطورية وغير ذلك من صور المذهب الطبيعى فى القرن التاسع عشر، غير أن هجومها كان قائماً على القول بأن العلم الجديد فى القرن العشرين قد هدم النظريات العلمية التى ارتكزت عليها هذه المذاهب. وكان هذا هو السبب الجديد الذى قدمه لاستبدال التطور الخلاق بالتطور الآلى، والحرية والتلقائية بالضرورة، والصيرورة بالوجود، والأفعال بالأشياء، والحياة بالمادة، والحدس بالذهن المقالى.

وهكذا ينبغي إدراج مذهب كار ضمن"فلسفات الحياة" التى يتميز بها وقتنا هذا، والتى أثبت برجسون أنه أروع وأقوى ممثل لها.وتقترب هذه الفلسفة فى نواح معينة من البرجماتية،وإن لم يكن التقارب معترفا به.أما الصفات التى

ادعتهـا لنفسها فهـى أنهـا مثاليـة(علـى غـرار ليبنـتس وبـاركلى) فـى الميتافيزيقا،وإراديـة فـى الأخلاق،ومجـدّدة فـى الدين،ونـسبية فـى العلم،وعلـى الرغم من كل مـا بدا عليها من وحدة،فقد تـأثرت بعمق بكثرة مـصادرها التـى بلغت من التنوع حدا يحول دون إيجـاد أى مركـب أصيل بينهـا. وهكذا لـم يفلح كـار فـى صـهر كـل مـا وضـعه فـى بوتقتـه،فكانت النتيجـة علـى أحـسن الفروض،خليطـا مركبـا.وعلـى الرغم ممـا أداه من خـدمات هائلـة،كانت تنطـوى على إنكار للذات يصل إلى حد التضحية،فى سبيل إيقاظ الاهتمام الفلسفي ونـشر الثقافة الفلسفية،فمن الواجب النظر إليـه علـى أنـه مفكـر تلفيقـي متمكن،أكثـر منـه مفكرا أصيلا.غير أنه كـان أكثـر الشخـصيات جاذبيـة وأحقهـا بالاهتمـام مـن بـين أولئك الذين خدموا الفلسفة وهم هواة.

جون تيودور مرتس John Theodore Merz

(١٨٤٠-١٩٢٢)

[ولد فى مانشستر،وكان أبوه من أصل ألمـانى.تعلم فـى هيدلبرج،وأصـبح فـى ١٨٦٤ مدرسـا فـى بون،وشـغل فـى ١٨٦٥ نفـس المنـصب فـى جوتنجن،تحـت رئاسـة لوتـسه؛ وفـى ١٨٦٦ اسـتقر فـى إنجلتـرا وأصـبح نائبـاً لمـدير شـركة نيوكاسل للمعدات الكهربية.

مؤلفاتــه:ليبنــتس(فــى مجموعــة كلاســيكيات بلاكــوود الفلــسفية **(Blackwood's Philosophical Classics**، ١٨٨٤؛"تـاريخ الفكـر الأوربـي فى القرن التـاسع عشر **History of European Thought in the XIXth Century**،فـى أربعـة مجلـدات، ١٨٩٦ ــ ١٩١٤؛"الوجـه الجـامع للواقـع **On the Synoptic Aspect of Reality**"فـى"أعمـال الجمعيـة الفلسفية بجامعـة

Proceedings of University of Durham Philosophical درام Society"،المجلد الخامس (١٩٢٠)، ص ٤٥- ٦١،وقد قرئ هذا البحث سنة ١٩١٣؛"الدين والعلم Religion & Science"١٩١٥؛" نبذة فى الذهن البشريA Fragment on the Human Mind"،١٩١٩؛وكذلك بضعة أبحاث أقدم عهدا باللغة الألمانية.

انظر:" أعمال الجمعية الفلسفية لجامعة درام،والمجلد السادس(للأعوام ١٩١٥- ١٩٢٣)،١٩٢٥ ص ٢١٥-٢٣٢،"ذكريات شخصية عن الدكتور مرتس Personal Reminiscences of Dr. Merz"، لمؤلفين متعددين؛ وص ٢٣٣ – ٢٩٠"الأعمال الفلسفية للدكتور ج.ت.مرتس The Philosophical Work of Dr, J. T. Merz"تأليف ر.ف.أ.هورتلى].

كان مرتس،مثل بلفورت باكس،"دخيلا"؛ فبعد فترة قصيرة من التدريس الأكاديمي،دخل عالم الصناعة.غير أنه ظل فى ميدانه الجديد مخلصا للموضوع الرئيسي لاهتمامه العلمى،فكان يقضي فى دراسة الفلسفة أوقات الفراغ البسيطة التى سمحت له بها مسئوليات الضخمة فى أعماله الاقتصادية.ولقد ذكر هو ذاته أن مؤلفه الرئيسي"تاريخ الفكر الأوربي"الذى يقع فى أكثر من ٢٥٠٠ صفحة،قد كتب معظمه فى ساعات الصباح الباكر،ما بين الساعة الخامسة والثامنة،قبل أن يبدأ العمل فى أعبائه الثقيلة.ولكنه لم يَنْجُ من المصير المألوف لأى مفكر دخيل فلم يلق من الفلاسفة المحترفين ما يستحقه من الاعتراف،بل إنهم لم ينتبهوا إليه إلا قليلا،او لم ينتبهوا إليه على الإطلاق.

ولقد أثبت مرتس فى هذا الكتاب أنه مؤرخ ومشيد لمذهب فى آن واحد.فهو قد أثبت مقدرته من حيث هو مؤرخ:إذ إن الكتاب إنتاج تظهر فيه المثابرة وسعة الاطلاع التيوتونية بكل وضوح،ويجمع على نحو موفق بين دقة

البحث وبين سعة الأفق والتبصر التاريخي العميق، فهو عمل من الطراز الأول.وكانت المهمة التى أخذها مرتس على عاتقه هى عرض الحياة الروحية للقرن التاسع عشر،بكل مظاهرها المتعددة،فى صورة واحدة جامعة.وعلى الرغم من أنه يستطيع أن يُنجز مجلدين كان يعتزم إصدارهما عن الأفكار الشعرية والدينية فى ذلك القرن،فإن المجلدات الأربعة المنشورة تكون عملا قويا لم يكتمل.ودليلا بليغا على مقدرة مؤلفها الفريدة ونشاطه الذى لا يكل.

كذلك وضع مرتس نفسه،فى ميدان الفلسفة،خططا طموحة، مستهدفا تشييد مذهب قائم على أسس واسعة،وهنا أيضا لم يستطيع إنجاز خططه وإكمالها.غير أن من الممكن بسهولة إدراك الاتجاه الذى كان يسير فيه تفكيره،من خلال تلك الأسس التى وضعا بالفعل لمذهبه. فقد كان التأثير الحاسم على تفكيره هو تأثير الفلاسفة الألمان ،وهو لم يتأثر بكانت وهيجل بقدر ما تأثر بليبنتس وشلير ماخر ولوتسه،وأهمهم هذا الأخير،الذى اتصل به شخصيا خلال الفترة القصيرة التى درس فيها فى جوتنجن.وبعد عودته إلى إنجلترا تأثر أيضا بالاتجاهات الفكرية الإنجليزية المميزة،ولا سيما تلك التى ارتبطت بباركلى وهيوم،والنوع الجديد من علم النفس الاستبطانى الذى استحدثه وورد وجيمس.أما الحركة المثالية الجديدة فى إنجلترا فلم تكد تؤثر فيه على الإطلاق.

ولقد كان جهده الأساسي،الذى عبرت عنه كتاباته التاريخية والفلسفية على السواء منصرفا إلى بلوغ ما أسماه بالنظرة الجامعة **Synoptic** "إلى الواقع،بحيث ينظر إلى أى كل،لا فى كثرة أجزائه وعلاقاته فحسب،بل فى كليته أيضا.فتلك فى نظره هى المهمة المميزة للفلسفة،التى ترتد لهذا السبب آخر الأمر إلى نوع من الرؤية الفنية،على الرغم من كل ما فى تفاصيلها من دقة وما فى براهينها من إحكام.ومن هنا كان حرصه على التوفيق بين العلم

والدين،اللذين كان انفصالهما وتنافرهما فى رأيه خطرا يهدد وحدة حياتنا الروحية.ولقد طبق على هذه المشكلة العامة منجهه الجامع،كما طبقه على عدد من المشكلات الخاصة.كمشكلة العلاقة بين العالم الباطن والعالم الخارجي ،وبين الذات والموضوع،وبين الواقع والقيمة.وحاول مستلهما روح لوتسه،أن يزيل الشقاق قديم بين حاجات القلب ونتائج البحث العلمى.ولم يكن يحتقر العلم – فقد كان له هو ذاته إلمام واسع بالفيزياء والكيمياء – ولكنه رأى أن كل بحث علمى لا يتعلق بالتجربة أو الواقع من حيث هو كل، وإنما بوجه محدود جدا له،متبعا فى سيره مناهج الانتقاء والتجريد والتحليل والتصنيف،ولا ينتقل إلى مرحلة الإدراك التركيبي إلا فى مرحلة متأخرة.وفضلا عن ذلك فالعلم لا يدرس إلا الوقائع،لا القيم .أما وجهة النظر الدينية فهى،على العكس من ذلك،تدرك التجربة من حيث هى كل،وتؤكد الارتباطات الإيجابية الهامة فى داخلها،وتتجاوز الوقائع إلى القيم، وتركز اهتمامها على الطابع الشخصي للعالم الخاص الذى تكوّنه القيم ، فى مقابل اللاشخصي للعلم.والمنهج المتبع فى حالة الدين جامع،موجه صراحة إلى كشف لغز الشخصية،الإنسانية منها والإلهية،وهى المشكلة التى يعجز العلم الطبيعي عن حلها.وفى هذا التأكيد لمشكلة الشخصية يقترب مرتس من لوتسه.

ولقد أدى تطبيق مرتس لهذه النظرة الجامعة على مشكلات علم النفس ونظرية المعرفة إلى وقوفه موقف المعارضة الشديدة من هيوم،الذى كان يحمل له مع ذلك احتراما شديدا ويدين له بالكثير.فقد أوضح هيوم،عندما حل الوعي إلى حزمة من الانطباعات تُتصور على مثال الذرات المادية،قد أغفل حقيقة واضحة هى أن الوعي سابق على تحليله،وينبغي أولا أن يوجد لكي يمكن القيام بأى تحليل له.وهكذا كان مرتس متفقا تماما مع علم النفس الجديد عند وورد فى استعاضته عن الفكرة القديمة القائلة بمجموعة متراكمة من المعطيات المنفصلة

المفككـة.بفكـرة المجـرى المتـصل للـوعي.وفـى إدخالـه للمعطيـات الانفعاليـة والإرادية داخل هذا المجرى المتصل إلى جانب الإحساسات.وقد أدى به التفكير فـى وحـدة الـوعي إلـى القـول بـأن التنوعـات والتميـزات التـى تجلبهـا التجربة،والتجربة وحدها،تفترض كلها نوعا من الوعي"الأوّلـى **Primordial**"،الذى يتصف هو ذاته بعدم التنوع وعدم الانقطـاع.والذى يتخلص بالتـالى من أنـواع الانفـصال،كذلك الـذى يوجـد بـين الـذات والموضـوع،أو بـين الـذهن والجسم.وواضح أن هذا الرأى يشبه إلى حد بعيد فكرة برادلى فـى التجربـة التـى لا تعرف توسطا،والتى تتـألف مـن إحساس محض.ولـيس مـن المؤكد إن كـان مرتس قد استمدها من برادلى أو توصل إليها مستقلا،غير أن الواضح أن هذه الفكرة يمكن أن تندرج،بطريقة طبيعية عضوية،فى مذهب كذلك الذى يتطلبه مثله الأعلى فى النظرة الجامعة إلى الأمور.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
وليام والاس " ١٨٤٤- ١٨٩٧"	٣٤٦
ديفيد جورج ريتشى (١٨٣٥-١٩٠٣)	٣٤٩
السير هنرى جونس (١٨٥٢-١٩٢٢)	٣٥٣
جون هنرى مويرهيد (ولد فى ١٨٥٥)	٣٥٨
جون استوارت ما كنزى (١٨٦٠-١٩٣٥)	٣٦٣
رتشارد بيردن هولدين (١٨٥٦-١٩٢٨)	٣٦٩
السير جيمس بلاك بيلى ولد سنة ١٨٧٢	٣٨٥
جون ألكسندر سمث (ولد فى ١٨٦٣)	٣٧٨
القسم الرابع فلاسفة المثالية المطلقة فرانسيس هربرت برادلى " ١٨٤٦- ١٩٢٤"	٣٨١
برنارد بوزانكيت (١٨٤٨-١٩٢٣)	٤١٠
هارولد هنرى جويكم ولد فى ١٨٦٨	٤٢٩
القسم الخامس مذهب الكثرة عندما كتجارت جون ماكتجارت اليس ماكتجارت " ١٨٦٦- ١٩٢٥"	٤٣٣
القسم السادس أصحاب مذهب المثالية الشخصية آندروسث برنجل – باتيسون (١٨٥٦-١٩٣١)	٤٥٤
جيمس سث (١٨٦٠-١٩٢٤)	٤٦٦
وليام ريتشي سورلي (١٨٥٥-١٩٣٥)	٤٧١
هيستنجز راشدال (١٨٥٨-١٩٢٤)	٤٧٥

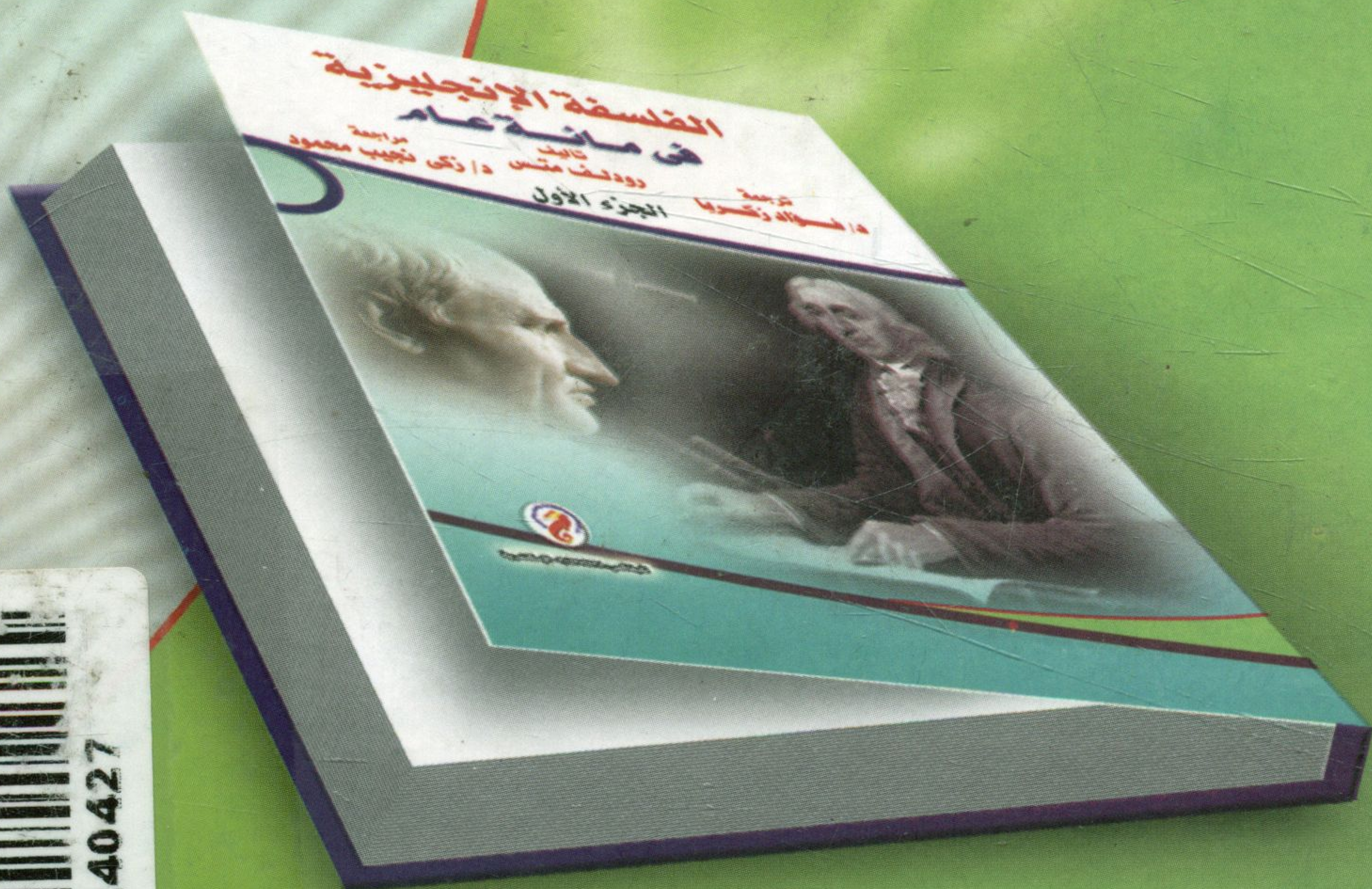
الموضوع	الصفحة
القسم السابع أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين جيمس وورد (١٨٤٣ ـ ١٩٢٥)	٤٨٠
كلمنت تشارلس جوليان (ولد فى ١٨٦٥)	٤٩٣
ألفرد إدوارد تيلور (ولد فى ١٨٦٩)	٤٩٨
وليام تمبل (ولد فى ١٨٨١)	٥١٥
القسم الثامن مفكرون قريبون من المثالية سيمون سمرفيل لورى (١٨٢٩ ـ ١٩٠٩)	٥٢٠
أ.دوجلاس فوست ولد فى ١٨٦٦	٥٢٦
أرنست بلفورت باكس " ١٨٥٤- ١٩٢٦"	٥٢٩
رينهولد فريد رش ألفرد هورنلى ولد فى ١٨٨٠	٥٣٣
هربرت ولدن كار " ١٨٥٧-١٩٣١"	٥٣٥
جون تيودور مرتس " ١٨٤٠-١٩٢٢"	٥٣٩

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية


الفلسفة الإنجليزية
في مائة عام
تأليف
رودلف متس
مراجعة
د/ زكي نجيب محمود
ترجمة
د/ فؤاد زكريا
الجزء الأول